ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن محمد مرتضى

الكرجي الاصفهاني

المجلد الثالث

اعداد

السيد صادق الحسيني الشيرازي

الطبعة الاولى

١٤٣٦ هـ.ق - ١٣٨٩ هـ.ش



مِيزَانُ الفِقَاهَةِ

سرشناسه : درچه‌ای، محمدباقر بن مرتضی، ۱۲۶۴ - ۱۳۴۲ق.
عنوان و نام پدیدآور : میزان الفقاهة/تالیف محمدباقربن‌مرتضی الدرچه‌ای الاصفهانی؛ اعداد صادق الحسینی الاشکوری؛
مشخصات نشر : قم:مجمع الذخایر الاسلامیة ،۱۳۸۹ .
مشخصات ظاهری : ج.
شابک : دوره ۰ – ۲۰۰ – ۹۸۸ – ۹۶٤ - ۹۷۸؛ ج۳: ۳ – ۲۱۹ – ۹۸۸ - ۹٦٤ – ۹۷۸
یادداشت : عربی
یادداشت : کتابنامه
موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : حسینی اشکوری، صادق، ۱۳۵۱ - ، مصحح
رده بندی کنگره : ۱۸۳/۵BP /د۲۶ک۲ ۱۳۸۸
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲
شماره کتابشناسی ملی : ۶۲۶۰۶۹۱

ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرجيلي الاصفهاني



المجلد الثالث

اعداد

السيد صادق الحسيني الاشكوري

بمساعدة

محمد علي باقرزاده ، السيد محمد جواد الاشكوري ، السيد محمود نرمانی

الطبعة الاولى

١٤٣١ هـ.ق - ١٣٨٩ هـ.ش

كليه حقوق اين كتاب تحت قانون كپى رايت بوده و ترجمه يا چاپ تمام يا بخشى از مطالب آن و نيز درج تمام يا بخشى از آنها در ضمن بانكهاى اطلاعاتى و تهيهٔ برنامه‌هاى رايانه‌اى يا استفاده مطالب و تصاوير در اينترنت و ديگر ابزار و ادوات، به هر نحوى، بدون اجازهٔ قبلى ناشر بصورت كتبى، ممنوع مى‌باشد.

©MAJMA AL-DAKAAIR AL-ISLAMYYAH, 2010

All rights reserved, No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, internet, photo print, microfilm, CDs or any other means without written permission from the publisher

مجمع الذخائر الاسلامية ـ قم ، ايران

ميزان الفقاهة / ج ٣

(تقريرات على كتاب الطهارة، حاشية كتاب الزكاة، صلاة الاحتياط صلاة المسافر، أحكام السفر)

تأليف : آية الله السيد محمدباقر الدرچه اي الاصفهاني قدس سره الشريف

اعداد : السيد صادق الحسيني الاشكوري

بمساعدة :محمد علي باقرزاده، السيد محمد جواد الاشكوري، ، السيد محمود نريماني

نشر وتنضيد الحروف والامور الفنية : مجمع الذخائر الاسلامية

الرسومات: السيد محمد الحسيني زهاني

الطبعة الاولى : ٢٠١٠ م (١٤٣١ ق – ١٣٨٩ ش)

مطبعة روح الامين ـ قم المقدسة

الكمية : ١٠٠٠

ردمك : دورة ٠ – ٢٠٠ – ٩٨٨ – ٩٦٤ – ٩٧٨؛ ج ٣: ٢ – ٢١٩ – ٩٨٨ – ٩٦٤ – ٩٧٨

عنوان الناشر

رقم ١، فرع ٢٣، شارع آذر، قم المقدسة ، مجمع الذخائر الاسلامية

هاتف: ٣٧٧٤٦٣٥٨ ٢٥ ٩٨ +

نقال: ٩٩١٩٣٧٠٤٢٠ ٩٨ +

عنوان الموقع : www.mzi.ir www.zakhair.net

Email: info@zakhair.net

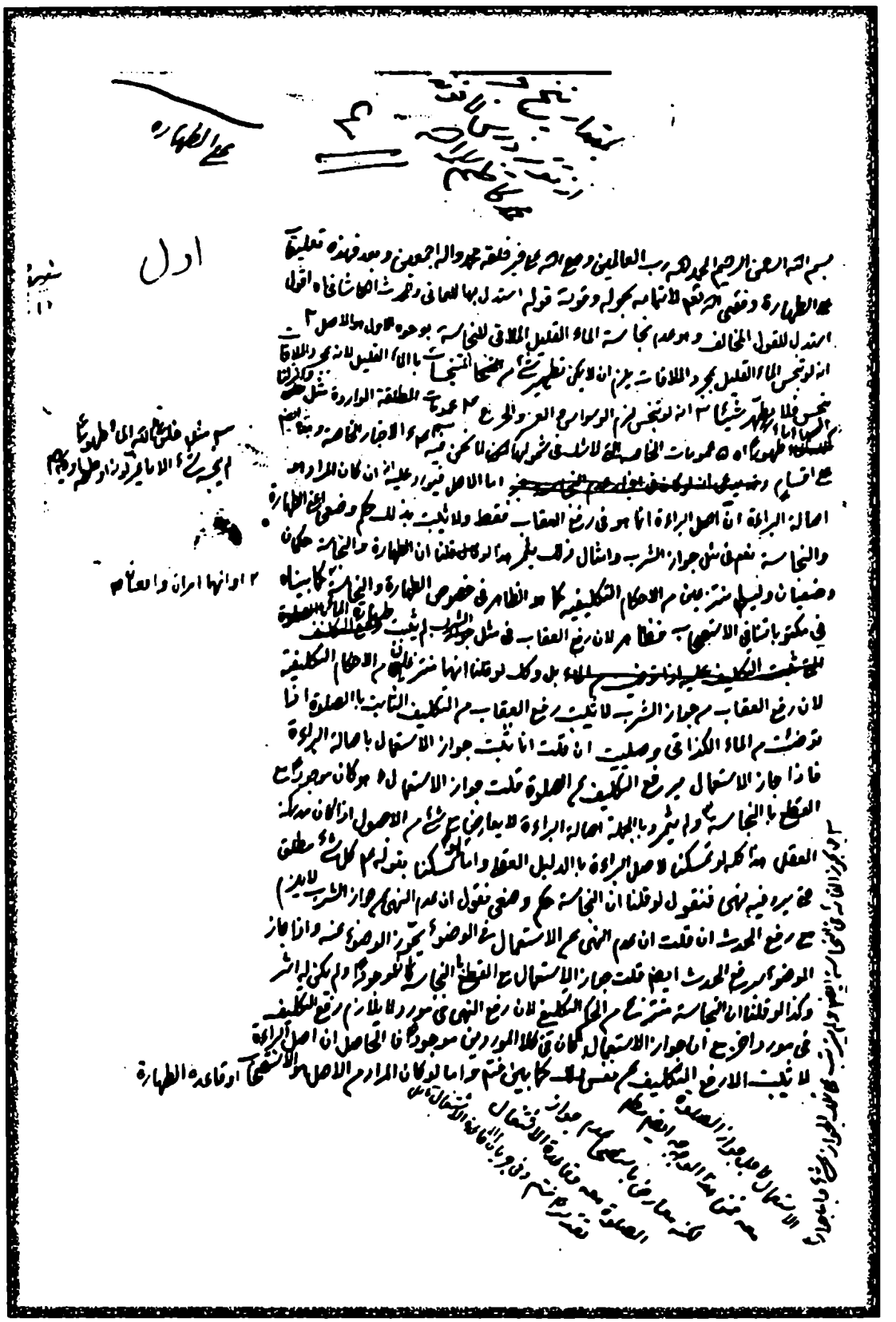
محتويات المجلد الثالث من ميزان الفقاهة

(١)
تقرير أبحاث الآخوند الخراساني
على كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري
(٢)
تقرير أبحاث الآخوند ملا لطف الله
على كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري
(٣)
كتاب الزكاة
حاشية على شرايع الإسلام للمحقِّق الحلي
(٤)
صلاة الإحتياط
تقرير أبحاث الآخوند ملا محمّدكاظم
(٥)
وجيزة في صلاة المسافر
(٦)
بعض أحكام السفر
تقرير أبحاث الشيخ محمد حسين الكاظميني الفقهية

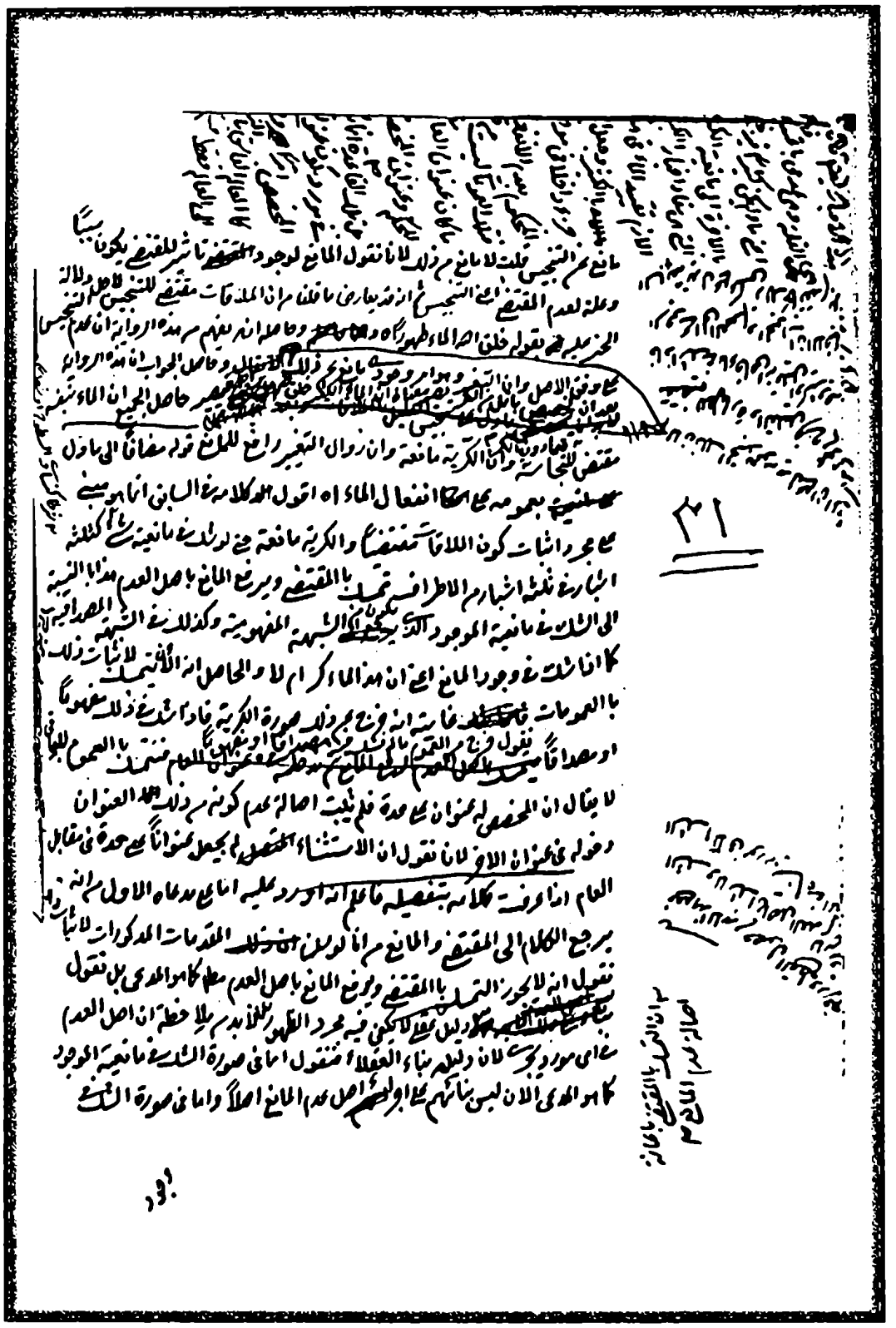
(١)

تقرير أبحاث الآخوند الخراساني

على كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري



الصفحة الأولى من تقرير أبحاث الآخوند الخراساني بخط السيد الدرچه‌اي



صفحة أخرى من تقرير أبحاث الآخوند الخراساني بخط المقرّر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على خير خلقه محمّد وآله أجمعين.

[أحكام المياه]

وبعد، فهذه تعليقات على الطهارة وفّقني الله تعالى لإتمامها بحوله وقوّته.

[الاستدلال لعدم نجاسة الماء القليل الملاقي للنجاسة]

قوله: إستدل بها العماني والمحدّث الكاشاني.

أقول: إستدل للقول المخالف ـ وهو عدم نجاسة الماء القليل الملاقي للنجاسة ـ بوجوه:

الأول: هو الأصل.

الثاني: أنّه لو تنجس الماء بمجرّد الملاقاة يلزم أن لا يمكن تطهير شيء من المتنجسات بالماء القليل؛ لأنّه بمجرد الملاقاة ينجس، فلا يطهّر شيئاً مثل «**خلق الله الماء طهوراً لم ينجّسه شيء إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه**»[1].

الثالث: أنّه لو تنجس لزم الوسواس والعسر والحرج.

الرابع: العمومات المطلقة الواردة مثل ﴿ **وأنزلنا من السّماء ماءً طهوراً** ﴾[2].

الخامس: العمومات الخاصة الّتي لا شك في شمولها لما نحن فيه.

---

١) وسائل الشيعة ١٣٥/١، باب إنه طاهر مطهر برفع الحدث ويزيد الخبث، ح ٩.

٢) الفرقان: ٤٨.

السادس: الأخبار الخاصة، وهذه أيضاً على أقسام.

[ردّ الاستدلال بالأصل]

أمّا الأصل فيورد عليه أنّه إن كان المراد منه أصالة البراءة فإنّ أصل البراءة إنّما هو في رفع العقاب فقط ولا يثبت به حكم وضعي، أعني الطهارة والنجاسة.

نعم، يثمر في مثل جواز الشرب وأمثال ذلك لو قلنا بأنّ الطهارة والنجاسة حكمان وضعيان وليسا منتزعين من الأحكام التكليفية كما هو الظاهر في خصوص الطهارة والنجاسة، أو أنّهما أمران واقعيّان كما بيّناه في مكتوباتنا في الإستصحاب، لأنّ رفع العقاب في مثل الشرب لم تثبت طهارة الماء، بل وكذلك لو قلنا إنّهما منتزعان من الأحكام التكليفية؛ لأنّ رفع العقاب من جواز الشرب لا يثبت رفع العقاب من التكليف الثابت بالصلاة إذا توضأت منه وصلّيت.

إن قلت: إنّا نثبت جواز الإستعمال بأصالة البراءة، فإذا جاز الإستعمال يرفع التكليف عن الصلاة.

قلت: جواز الإستعمال كان موجوداً مع القطع بالنجاسة* ولم يثمر.

وبالجملة أصالة البراءة لا تعارض مع شيء من الأصول إذا كانت عقليّة.

[ردّ الاستدلال لأصل البراءة بالرواية]

هذا كله لو تمسكنا لأصل البراءة بالدليل العقلي، وأمّا لو تمسكنا بقوله عليه السلام «**كل شيء مطلق، حتّى يرد فيه نهي**»[1]، فنقول: لو قلنا بأنّ النجاسة حكم وضعي، نقول:

---

*) ***بل يجوز إلقاؤه في النجاسة أيضاً ولم يترتب على ذلك الجواز شيء، وأمّا جواز الإستعمال لأجل جواز الصلاة معه، فمن هذا الوجه أيضاً مطلق، لكنه معارض باستصحاب عدم جواز الصلاة معه وقاعدة الاشتغال تقديراً، فتأمّل. وفي جريان قاعدة الإشتغال تأمل. (منه قدس سره).***

١) من لا يحضره الفقيه ٣١٧/١، باب وصف الصلاة من فاتحتها إلى خاتمتها، ح ٩٣٧.

لا ملازمة بين عدم النهي عن جواز الشرب ورفع الحدث.

إن قلت: ان عدم النهي عن الإستعمال في الوضوء يجوّز التوضّي به فيرفع الحدث أيضاً.

قلت: جواز الإستعمال مع القطع بالنجاسة كان موجوداً ولم يكن له أثر في مورد آخر مع أن جواز الإستعمال كان موجوداً في كلا الموردين.

فالحاصل أن أصل البراءة لا يثبت إلّا رفع التكليف عن نفس ذلك كما بيّن، فتأمّل.

وأما لو كان المراد من الأصل هو الإستصحاب أو قاعدة الطهارة /٥/ فنقول: ذلك الأصل يثمر مطلقاً، لكن الأخبار من الطرف المقابل يرفعه.

وأمّا الدليلان الإعتباريّان:

أما الأول: فيرد عليه أن الماء الّذي لا يطهّر شيئاً إنّما هو الماء المسبوق بالنجاسة لا الماء الّذي صار نجساً بسبب التطهير*.

على أنّه يمكن أن يدّعى أنّ الشارع جعل احكامه المجعولة ـ مثل النجاسة وأمثالها ـ كالقذارة الواقعية، فحكمه بتطهيره بالماء مثل تطهير القذارة الواقعية

---

*) *والتزم بعض بتلك الملازمة وقال: إنّ خصوص ماء الغسالة لا ينجس بالملاقاة.*

لا يقال: على القول بالطهارة، يلزم مدخليّة القصد؛ لأنّه إذا ألقى الماء في الظرف النجس فإذا قصد تطهيره لم ينجس الماء وإلّا ينجس لملاقاة النجاسة.

قلت: القائل يقول إنّه على كل حال لا ينجس. نعم، إذا بقي الماء في الظرف [خارجاً] عن عنوان التطهير يصير نجساً.

اللّهمّ إلّا أن يورد [عليه] بأنّه يلزم [منه] عدم نجاسة الماء بمجرد الملاقاة مطلقاً، بل لابدّ أن يمضي بمقدار يخرج عن عنوان التطهير.

والحاصل أنّه لابدّ في مثل الظرف النجس إذا ألقي فيها ماء والحكم بأنه يصير نجساً أم لا [التمسّك] بواحد من [هذه] الأمور [لا] بمدخلية القصد.

وإما أن يقال إنّ الماء لا يصير نجساً أصلاً ولو بقي فيه مدة مديدة، وإما أن يقال انه لا ينجس لأول مرّة ثمّ إذا مضى يصير نجساً. وكلها بعيدة، فتأمّل. (منه قدس سره).

بالماء، فالماء يزيل القذارة المجعولة كما يزيل القذارة الواقعيّة من دون تصرّف فيه من قبل الشارع.

وأما كونه موجباً للوسواس فإن كان المراد بذلك أنّ ماء الغسالة يصير نجساً، فلا يطهر، فيرد عليه أنّه غير موجب له.

وإن كان المراد منه أنّه يستلزم نجاسة كثير من المياه، فلم نعلم كون ذلك موجباً للوسواس.

وإن كان المراد شيئاً آخر، فلابدّ من البيان.

[ردّ الاستدلال بالامتنان في آية الطهور]

وأمّا التمسك بمثل ﴿ **وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً** ﴾[1] ـ بتقريب أنّ ذلك في مقام الإمتنان فيوجب العموم لجميع الأفراد ـ.

فيرد عليه: أنّ كونه في مقام الإمتنان إنما يصير سبباً للعموم الأفرادي لا العموم الأحوالي؛ لأنّ نظر الكلام ليس إلى الأحوال بوجه من الوجوه، حتّى نعمّمه لأجل وقوعه في مقام الإمتنان بخلاف الأفراد.

[توضيح للعموم الأحوالي والأفرادي]

وبيان ذلك أنّ الطبيعة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، فلا تقع متعلقةً للحكم بل المتعلق هو الطبيعة الموجودة، إمّا مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد ـ كما يقوله القائل بتعلق التكاليف بالطبايع ـ أو مع الخصوصيات ـ كما يقوله القائل بتعلّق التكاليف بالأفراد ـ.

وعلى كل حال يكون الفرد ولو مع قطع النظر عن خصوصياته متعلقاً للحكم بخلاف الأحوال، فبسبب الوقوع في مقام الإمتنان لا نعمّم الأحوال بخلاف

---

١) الفرقان: ٤٨.

الأفراد.

ومعنى العموم الأفرادي أن تكون أفراد الماء مقتضيةً لذلك لا بالنسبة إلى جميع حالات الأفراد.

لا يقال: إنّه في كلّ حال يعتبر فرداً فيشمله العموم.

لأنّا نقول أنّ الحالتين للفرد الواحد لا تجعله فردين كما أنّ زيداً في حالتين لا يصير زيدين.

إن قلت: ان وقوعه في مقام الإمتنان يوجب حمله على جميع الحالات أيضاً.

قلت: لو ثبت كون الكلام ناظراً إلى الأحوال في الجملة كما يكون بالنسبة إلى الأفراد فيوجب وقوعه في مقام الإمتنان حمله على جميع الحالات.

وأمّا لو لم يكن الكلام ناظراً إليه بوجه من الوجوه، فلا يوجب وقوعه في مقام الإمتنان بالنسبة إليه شيئاً.

[الكلام في الإطلاقات والأخبار الخاصة]

وأمّا العمومات الخاصة مثل «**خلق [الله] الماء طهوراً لم ينجّسه شيء..**»[١] فيخصّص بالأخبار الخاصة.

وأمّا الأخبار الخاصة، فلابدّ من ملاحظتها مع ملاحظة أخبار الطرف الآخر، فإن رجح أحدهما والّا فالعمل على التوقف أو التخيير.

أما الإطلاقات الخاصة مثل «**خلق الله الماء طهوراً لم ينجّسه شيء إلّا ما غيّر..**» قد يقال: إنّها تعارض بمثل قوله عليه السلام «**إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء**»[٢].

والتحقيق في بيان المعارضة وعلاجها أن يقال: إن الأخبار الدالّة على أنّ الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجّسه شيء على قسمين:

---

١) وسائل الشيعة ١٣٥/١، باب إنه طاهر مطهر برفع الحدث ويزيد الخبث، ح ٩.

٢) الكافي ٢/٣، باب الماء الذي لا ينجسه شيء، ح ١ و٢.

قسم يكون في آخره «إلّا ما غيّر..»، وقسم لا يكون في آخره ذلك.

أمّا القسم الّذي يكون في آخره ذلك، فالنسبة بينه وبين منطوق «خلق الله الماء طهوراً» عموم مطلق؛ لأنّ قوله عليه السلام «خلق الله..» يدل على طهارة كل ماء إلّا ما غيّر لونه.

ورواية «إذا بلغ الماء..» يوافقه إلّا في بعض أفراده*، وهو أنّ الأقلّ ينجس بغير التغيير أيضاً /٦/ فيخصّصه.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ القسم الّذي لا يكون في آخره «إلّا ما غير..» يقيَّد بما يكون في آخره ذلك، فتصير النسبة مع تلك الأخبار أيضاً عموم مطلق فيخصّص.

به عبارت فارسى بمعنى لازم دار متعبد شده است، مثل اين كه متعبد شده باشد آفتاب ديدن را ولازم آن آفتاب ديدن ضوء ديدن است نه آن كه ضوء ديدن [.....][1].

ولو لم يقيد فنقول: بين المنطوقين عموم من وجه، مادة الاجتماع التي تعارضنا فيه هو الماء الكر المتغير، فإنّ حديث «خلق الله..» يدلّ على أنّه ينجس وحديث «إذا بلغ..» يدل على أنّه لا ينجس.

وأمّا المفهومان فمفهوم قوله «خلق الله..» موافق لمنطوقه كما حقّق في محلّه من أنّ الإكتفاء في إخراج بعض الأفراد يدلّ على دخول ما بقي من الأفراد في

---

*)*لا يقال: إنّ الإستثناء في قوله «الّا ما غير..» يرجع إلى الجملة الأخيرة، أعني لم ينجّسه شيئاً فعلى هذا لا يكون النسبة كذلك.*

قلت: جملة الشرط والجزاء إنّما تكونان جملتين إذا انقطعت عنهما الأداة، واما إذا اتصلتا بأداة، فهما كالجملة الواحدة في أنّ الاستثناء لابدّ أن يرجع إلى جميعها؛ لأنّ المجموع على هذا لبيان حكم معلق، فلا يكون في البين حكمان مقصودان بالافادة، فتأمّل وافهم. (منه قدس سره).

١) النسخة مبتورة.

الحكم المذكور في المنطوق.

وأمّا رواية «إذا بلغ..» فإذا كان آخره «إلّا ما غيّر..» فتكون النسبة بين المفهومين عموماً من وجه، ومادة الإجتماع غير المتغير إذا لاقى نجساً، فإنّ مفهوم «خلق الله» يدل على أنّه طاهر ومفهوم تلك الرواية يدل على أنّه نجس. وكذا لو لم يكن آخره «الّا ما غيّر».

أقول: بناء على أنّ في مفهوم «لم ينجّسه شيء» عموماً لأنّه على هذا يدل على أن الماء القليل ينجّسه كل شيء بخلاف مفهوم الأول، فإنّه يدل على أنّه لا ينجّسه إلّا التغيير، وأمّا لو لم يكن له عموم أيضاً فلا يكون تعارضاً لأنّ مفهوم الأول يدل على أنّه لا ينجّس الماءَ شيء إلّا التغيير، وذلك المفهوم يدلّ على أنّ الماء القليل ينجّسه شيء، فلا مانع من أن يكون ذلك الشّيء هو التغيير. فليس بينهما تعارض.

ثمّ لو فرض الكلام في أنّه ليس دليل خارجي يدلّ على وجوب الأخذ بأحدهما في مادة الاجتماع لابدّ من الرجوع في مادة الإجتماع إلى ملاحظة السند وطرح سند المرجوح.

إن قلت: إن السند شيء واحد لا يقبل التبعيض، فكيف يطرح السند بالنسبة إلى مادة الإجتماع؟

قلت: ذلك مسلّم لو لم يكن الأخذ بالسند من باب التعبد. وأمّا لو كان من باب التعبد، فلا مانع منه لأنّ الدليل يدلّ على وجوب الأخذ بالسند مثل «صدّق العادل»* فإذا عرض مانع من الأخذ ببعض السند، فلا يوجب ذلك رفع اليد عن

---

*)***لكن لا يخفى أنّ الخبر يدل على الطرح كلية كما لا يخفى، قوله عليه السلام «إذا تعارض الخبران خذ بأعدلهما»** [عوالي اللئالي ٤/١٣٣، ح ٢٢٩، وفيه: «خذ بقول اعدلهما عندك»] **بالنسبة إلى مورد التعارض لو قلنا بأن الأخبار تدل على الطرح في خصوص مورد التعارض فالجمع بين «صدّق العادل» مع قوله «خذ بأعدلهما» يقتضيان الطرح في مادة الإجتماع لأنّهما تعارضا فيها بخلاف مادة الإفتراق، فإنّه لا تعارض لها.**

تمام السند.

إن قلت: فعلى هذا يلزم أنّه لو دلّ اللفظ بالمفهوم على شيء وعرض مانع من إرادة المنطوق، فلابدّ على هذا من الأخذ بالمفهوم، وذلك مشكل.

قلت: المفهوم لا وجود له بنفسه، بل إنّما هو تبع صرف للمنطوق، ولا معنى من طرح المتبوع والأخذ بالتابع، فتأمّل*.

[الكلام في الأخبار الخاصة]

قوله: فقد استدل لهم مضافاً إلى الأصل...

نقل أنّ هاهنا عمومات كثيرة من الطرفين، لكن لم يذكرها المصنف؛ لعدم الفائدة، فان الأخبار الخاصة من كل من الطرفين كثيرة، فإذا قدّمت تلك الأخبار

وهذا بخلاف المفهوم، فإنّ دليل «صدّق العادل» يدل على أنّ قول زرارة مثلاً مثل ما سمعته من المعصوم، ودليل حجية الظاهر يدل على الأخذ بمعناه، ففي مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» يدلّ على الإلتزام بمعنى لازم له، ولا تعبّد بالإلتزام مستقلاً، فإذا رفع الدليل الدالّ على لزوم الأخذ بالملزوم -وهو المعنى الّذي له لازم-، [...] على عدة نأخذ به لأن الدليل على الأخذ بالظاهر لا يقتضي ذلك وإن لم يمتنع الإلتزام بالنسبة إلى اللّازم دون الملزوم لا بعنوان أن ذلك الملزوم [....]. (منه قدس سره).

*) *ولنا أن نقول إنّه ثبت في مقامه أن الظاهر محمول على الأظهر أو النص، فنقول إنّ لكلّ من تلك الروايتين نصاً وظاهراً فنحمل الظهور من كل منهما على النص من الآخر مثلاً قوله «إذا بلغ..» صريح في التفريق بين الكر بأنّه لا ينجس والقليل بأنّه ينجس، ولكن له ظهور في عدم الفرق في النجاسة بين أن تكون النجاسة موجبة لتغييره أم لا.*

وأمّا قوله «خلق الله الماء» صريح في النجاسة إذا تغير وعدمها إذا لم يتغير، ولكنه ظاهر في عدم الفرق بين القليل والكثير في أنّه لا ينجس بغير التغيير، فنقول: المراد بقوله «إذا بلغ الكر..» أنّه لا ينجس بغير التغيير لأن الرواية الثانية نص في النجاسة عند التغير ولكن الرواية ظاهرة في عدم الفرق بين التغيير وغير التغيير.

ونقول: إنّ المراد بالرواية الثّانية أنّ الماء غير القليل لا ينجس الّا بالتغيير، لأنّ هذه الرواية نصّ في كون التغيير موجباً للنجاسة وغيره لا يوجب، ولكن ظاهر في عدم الفرق بين نجاسة القليل والكثير، وقوله «إذا بلغ..» فإنّه نص في الفرق بين القليل والكثير. (منه قدس سره).

من واحد من الطرفين، تخصّص العمومات من الطرف الآخر.

وإن كان تكرّر العمومات يوجب قوّة في أصل العموم لكن لمّا كان من الطرفين لا يوجب شيئاً.

والجواب الإجمالي عن الأخبار الخاصة /٧/ **أولاً**: أنّ كلّها ضعاف لا تكون صريحةً مع معارضتها بأخبار أكثر منها، فتقدم تلك الأخبار عليها كوجوب الأخذ بالأقوى عند التعارض.

وثانياً: إعراض الأصحاب عنها.

إن قلت: لعل عمل الأصحاب بالأخبار المعارضة يكون من باب الترجيح لا من باب الإعراض.

قلت: لا مانع من هذا الإحتمال لكن نقول إنّ الخبر الحجّة هو الخبر الموثوق به، فبعد ما احتملنا عقلائياً بأنّ الأصحاب أعرضوا عن تلك الأخبار لم يبق لنا وثوق بها فلا تكون حجّة.

وبيان الإحتمال العقلائي أنّا لمّا رأينا كثرة الأخبار مع اختلاف العلماء في المشرب ولاحظنا أنّ كل مسألة وردت فيها الأخبار فكثيراً ما يوجد القائل بمضمونها بين الأصحاب، ولكن لم يوجد القائل بمضمون الأخبار إلّا هذه الثلاثة، فلم يبق لنا وثوق بتلك الأخبار.

وثالثاً: عدم العمل على طبق الخبر الصحيح الصريح يكشف عن الإعراض عنه ولو لم يكن فيها خبر كذائي، فلابدّ من العمل بالرّاجح.

وفيه: أنّه لا يكشف ذلك عن الإعراض، بل لعل ذلك لاعتقادهم برجحان الأخبار المعارضة.

ورابعاً: ملاحظة الأخبار جميعاً وإبداء الإحتمال من الطرفين في الأخبار يكشف أنّ الأخبار من الطرف المقابل أكثر وأظهر بالنسبة إلى الأخبار الّذي يجوز الاعتماد عليها.

والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول هو الإجمال والتفصيل، فافهم.

وأما الإحتمالات الظاهرة في الأخبار الدالّة على الطهارة فذكر الشيخ بعضاً منها، وفيها احتمالات أخر توضح بالتأمّل لا مجال لنا لذكرها.

وأما عدم صحة السند فيعلم من نسبة أكثر الأخبار إلى «الرواية» ولم يقولوا فيها «صحيحة» أو غير ذلك، وذلك يكشف عن عدم توثيق رواته للجهل.

واعلم ان الكلام كان في إثبات نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة في الجملة، وامّا تعميم الماء لجميع المياه وتعميم النجاسة وجميع أنواع الملاقاة، فلا يثبت.

[ثبوت الحكم لجميع المياه]

وأمّا ثبوت الحكم لجميع المياه فيتوقف على بيان الماء في «إذا بلغ الماء قدر كر..»، فنقول: دخول اللام على اللفظ المطلق مثل الماء والبيع والرقبة لا يدلّ على العموم؛ لأنّ اللام يدل على حضور الطبيعة فقط.

[الفرق بين ماء والماء]

والفرق بين «ماء» و«الماء» مثل الفرق بين علم الجنس كأسامة واسم الجنس كالأسد، فكما أنّ علم الجنس لا يدل على العموم فكذا المعرّف باللام، والحكم المعلّق على الطبيعة أيضاً لا يدلّ على العموم بتقريب أنّ الحكم لازم الطبيعة، والطبيعة موجودة في كل فرد.

فالحكم أيضاً كذلك* /٨/.

---

*) *فنقول: إنه فرق بين أن تقول بمذهب المشهور في أنّ المطلقات موضوعة للفرد المنتشر كما يعرّفونها به أو للطبيعة والماهية كما يقوله السلطان.*

أمّا بناء على مذهب المشهور فواضح أنّه يدل على أيّ فرد منه لأنّه معناه.

وأمّا بناء على مذهب السلطان كما هو الحق عند المحققين، فلا يدلّ عليه، فلأنّه يحتاج في دلالته على أيّ فرد بوروده مورد البيان، واللفظ بنفسه لا يدلّ على ذلك بل لابدّ أن يضمّ إليه

[بيان مذهب السلطان في أن الألفاظ وضعت للطبايع والماهيات]

بيان ذلك أنّ الفرق بين مذهب السلطان من أنّ الألفاظ موضوعة للطّبايع المجردة وغيره من أنّ المطلقات وضعت لنفس الأفراد بمعنى الفرد المنتشر أنّ غير السلطان يقول: إنّ اللفظ وضع للفرد المنتشر، فإذا قال «أعتق رقبة»، فلا نحتاج إلى اثبات ورود اللفظ مورد البيان لكي تثبت دلالة اللفظ على أيّ رقبة كانت؛ لأنّ اللفظ مقتضٍ لإرادة المتكلّم ذلك المعنى لأجل دلالته على ذلك بنفسه أو لأجل عدم القرينة على الخلاف أو لأجل غلبة إستعمال الالفاظ في معانيها*.

وعلى كل حال لا نحتاج إلى اثبات وروده مورد البيان من الخارج.

نعم، في مثل «الماء إذا بلغ..» و ﴿أحلّ [الله] البيع﴾[1] نحتاج لإثبات العموم الشمولي إلى قاعدة الحكمة لا إلى وروده مورد البيان بأن يقال: ان ظاهر اللفظ بمعناه المطابقي يدل على حلّية جواز كلّ واحد من البيوع، فإن أراد المتكلم ذلك المعنى منه وأراد فرداً معيّناً لزم اللّغو مع عدم بيان ذلك الفرد في مثل «جاءني

قرينة، وهو وروده مورد البيان ولا يدلّ من باب سريان الطبيعة أيضاً لأنّ كون المتكلم في بيان حكم الطبيعة من حيث هي بحيث لا ينفك الحكم عنه أيضاً يحتاج إلى بيان، مع أنّه إذا كان الحكم لفرد من الطبيعة لا مانع من أن يقال إنّ له ذلك الحكم كما إذا قلت الصلاة واجبة باعتبار أنّ فرداً منه واجب كما يأتي بيانه إن شاء الله؛ لأنّه على مذهب السلطان اللفظ موضوع للطبيعة الموجودة المعرّاة عن جميع القيود، فافهم وقد يأتي الفرق بين الوجود على المذهبين. (منه قدس سره).

*) *أقوى وجه اول است بجهت آنكه بسبب وضع واضع لفظ «رودار بمعنى» مى‌شود و خود «رو داشتن بمعنى» مقتضى اين است كه روى او را اراده كنند. و حقير اين مسأله را در اول حجيت ظن در اول آن ظنونى كه از اصالة حرمة خارج شده‌اند بيان كرديم ووجه ضعف آن دو احتمال ديگر را نيز بيان كرديم وآن دو احتمال ديگر را شيخ احتمال داده‌اند در كثيرى از كلمات، منها در همين موضع ومنها در تعارض و ترجيح نزد بيان آنكه حكومة در أصول لفظية مى‌آيد يا نه واينجا نيز بيان اين مطلب في الجملة كرده‌ايم، بر [ا]ى رجوع [شود]. (منه قدس سره).*

١) البقرة: ٢٧٥.

رجل» ولزم الإغراء بالمجهول في مثل «أوف بالوعد» وكلاهما محالان.

وإن أراد فرداً غير معيّن مثل «جئني برجل»، ففي مثل «أوف بالوعد» لا محذور فيه إذا كان التعيين باختيار المكلف، وفي مثل ﴿ أحلّ الله البيع﴾ لمّا كان بمعنى الإخبار فلا معنى لعدم كونه معيّناً في الواقع.

وفي مثل ﴿ أحلّ الله البيع﴾ لو كان معلوماً عند الله غير معلوم عندنا يلزم اللغو، والمفروض أنّه ليس بمعلوم عندنا حتّى يرتفع اللغوية*.

وأمّا بناء على مذهب السلطان نقول: إنّ اللفظ وضع لمجرّد الطبيعة فاللفظ الصادر عن المتكلم بناء على هذا يحتمل فيه وجوهٌ ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المراد منه القضية الكلية وكان الحكم على الأفراد إمّا بدلاً لو كان مقتضى المقام عموماً بدليّاً مثل «أعتق رقبة» أو شمولاً لو كان مقتضى المقام عموماً شمولياً مثل ﴿ أحلّ اللهُ البيعَ﴾ و«إذا بلغ الماء قدر كر»...

وعلى كل حال لمّا لم يكن العموم في معنى اللفظ، فلابدّ في إثبات إرادة العموم إلى دليل آخر مثل ورود اللفظ مورد البيان.

إن قلت: بناء على مذهب المشهور أيضاً لابدّ من وروده مورد البيان.

قلت: فرق بينهما؛ لأنّه بناء على مذهب المشهور لا نحتاج في اثبات المقتضي لإرادة العموم إلى شيء آخر، بل اللفظ كافٍ في ذلك، وعدم وروده مورد البيان يكون مانعاً عن اقتضاء المقتضي لا جزء المقتضي، فيدفع بأصالة عدم المانع بخلاف مذهب السلطان، فإنّه جزء المقتضي بناء على مذهبه** /٩/.

---

*) *والأولى التمسّك للعموم بالنّسبة إلى ﴿ أحل الله البيع﴾ بوقوعه مورد الإمتنان. (منه قدس سره).*

**) *والحاصل أنّه على مذهب المشهور إذا ورد [..]في غير مقام البيان يكون هناك إجمال يعني ليس المتكلم في مقام التفصيل، وإلّا فمن حيث دلالة اللفظ لا مانع منه.*

وأمّا بناء على مذهب السّلطان فمجمل في مقابل المبيّن يعني أنّ القصور من اللفظ، فعلى الأوّل لم يكن [...]لكون المتكلّم في مقام البيان لأنّ الظاهر من المتكلم إرادة معنى ما يتلفظ

الثاني: أن يكون الحكم لفرد من الأفراد، وذلك لا ينافي مع تعليق الحكم على الطبيعة؛ لأنّه إذا كان فرد من إفراد الصلاة واجباً يصدق أنّ الصلاة واجبة وأنّ هذه الطبيعة واجبة.

لا يقال: إنّ الطبيعة من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة، فلا معنى لتعلّق الحكم بها.

لأنّا نقول: إنّ المراد هو الطبيعة الموجودة.

والحاصل أنّ الماهية من حيث هي لا تقع موضوعاً للحكم بل المتعلّق للحكم هو الطبيعة الموجودة، فإن كان المتكلم في مقام البيان فيصير ذلك دليلاً آخر على أنّ الحكم لجميع الأفراد أيضاً، فنفهم من ذلك أنّ المراد ثبوت الحكم للطبيعة الموجودة بحيث إنّ الحكم لازم للطّبيعة، فهناك دالّان ومدلولان، لأنّ نفس القضيّة تدلّ على ثبوت الحكم للطّبيعة في الجملة، وورود مورد البيان يدلّ على عموم الحكم لجميع الأفراد.

وأما لو كانت مهملة فتدل على أنّ الحكم ثابت لتلك الطبيعة، والطبيعة هنا أيضاً موجودة لكن مرددّةٌ بين أن تكون جزئيّة أو مطلقة أو طبيعة بحيث تسري في جميع الأفراد.

وهذا معنى الطبيعة لا بشرط الّذي يحتاج إلى شرط لأنّه لا مانع من أن نقول: إن مرادي الجزئيّة أو المطلقة أو الطبيعة، ولكن نفس اللفظ لا يدلّ على شيء من تلك القيود، وصالحٌ لأن يقيّد بكلّ واحدٍ منها.

نعم وقوعه في مقام البيان يكون قرينة على إحدى تلك القيود، وهي أنّ الحكم سارٍ في جميع الأفراد.

به، فإذا شك أنّه هل وجد مانع عن ذلك، فنقول الأصل عدمه، وعلى الثّاني لم يكن لنفس اللفظ دلالة على المقصود، وأنت تريد أن تجعله ذا دلالة فلابدّ من إحرازها. (منه قدس سره).

[الفرق بين مذهب المشهور ومذهب السلطان]

والفرق بين مذهب المشهور ومذهب السلطان أنّ المشهور لمّا يقولون إنّ التكليف يتعلّق على نفس الأفراد فلابدّ أن تكون الخصوصيات في الأفراد متعلقةً للحكم يعني أنّ متعلّق الحكم هذا الفرد، وهو الطبيعة مع الخصوصيّات التي فيه* بخلاف مذهب السّلطان؛ فإن متعلّق الحكم يمكن أن يكون الأفراد على سبيل البدليّة أو الشّمول، ويمكن أن يكون الطبيعة أيضاً بأقسامه لأنّ اللفظ بنفسه لا يدلّ على ذلك، بل يدلّ بواسطة القرينة، فلابدّ من ملاحظة دلالة القرينة**.

الثالث: أن يكون المراد إثبات أنّ الحكم لازم الطبيعة بحيث كلّما وجدت الطبيعة يوجد الحكم.

فنقول: لا يجوز إثبات العموم بهذا النوع على مذهب السلطان مع قطع النظر عن إثبات ورود اللفظ مورد البيان؛ لأنّ كون المتكلم في مقام إثبات ذلك يحتاج إلى البيان أيضاً؛ لأنّه إذا احتمل إرادة المتكلم الوجه الثاني، فلا يمكن إثبات إرادته الوجه الثالث إلّا بعد إثبات أنّ المتكلم في مقام بيان ذلك؛ فبعد ما ثبت أنّ المتكلم ليس في مقام الإجمال فإن كان مقتضى المقام كون القضية طبيعية يحمل عليها إما لابدّاً كما في «صدّق العادل» أو مجرّد المناسبة مثل «إذا بلغ الماء..» و﴿ أحلّ اللهُ البيعَ ﴾.

وإن كان مقتضى المقام كون القضية كلية يحمل عليها، وذلك أيضاً إما أن يكون مقتضى المقام عموماً شمولياً فيحمل عليه كما في ﴿ أحلّ الله البيع ﴾ أو بدلياً كما في «أعتق رقبة».

---

*) *لو كان العموم بدلياً، ولو دلت قرينة الحكمة أو الإمتنان على العموم الشمولي فيحمل على جميع الأفراد. وعلى كل حال ليس الحكم للطبيعة. (منه قدس سره).*

**) *لا يقال: إنّ القرينة هي وروده مورد البيان، وذلك لا يتفاوت.*

قلت: خصوصيات المقامات أيضاً تلاحظ، فيحصل من المجموع قيد للطّبيعة اللّابشرط كما سيوضح إن شاء الله تعالى بعد ذلك، فتأمّل. (منه قدس سره).

[الحق مذهب السلطان]

فإنّ الظاهر أنّ الأفراد بخصوصياتها ملحوظة. واعلم أنّه يمكن الخدشة في بعض تلك الأمثلة بناءً على مذهب السلطان والمشهور، ولكن أصل المطلب واضح.

ثمّ لمّا كان المذهب الحق في المطلقات هو مذهب السلطان، فنقول في كل مورد يحمل على العموم، فلابدّ من اثبات كون المتكلم في مقام البيان.

إذا عرفت ما تقدم، فنقول: لابدّ أن يتأمّل في أنّ قوله عليه السلام «**إذا بلغ الماء قدر كرّ..**»[1] في مقام بيان مطلبين:

أحدهما: بيان الإفتراق بين الكر وغير الكر في أنّ الكر عاصمة بخلاف غيره.

وثانيهما: بيان أنّ هذا الحكم ثابت لأفراد الماء لأنّ الماء بنفسه لا يدلّ على ذلك إلّا إذا وقع في مقام بيان حكم أفراد الماء.

فنقول: في بعض تلك الأخبار سؤال عن الماء الّذي لا ينجّسه شيء فيجاب بأنّه إذا بلغ الماء..*، ولا شك أنّ هذا الكلام في مقام بيان مجرد الافتراق /١٠/ وكذلك نقول بالنسبة إلى الأخبار الّتي لم تكن مسبوقة بالسؤال؛ ولا أقلّ من الشك في كونه في مقام بيان مطلبين.

وبناء على مذهب السلطان ـ الحق ـ لابدّ من ثبوت كون الكلام وارداً في مقام البيان، وما يكون المتكلم في مقام بيانه ما يجوز به إلزام المتكلم بأنّك قلت كذا، وفيما نحن فيه لو قلت للإمام إنّك قلت إنّ هذا الحكم لجميع أفراد المياه، فله أن

---

١) الكافي ٢/٣، باب الماء الذي لا ينجسه شيء، ح ١ و٢.

*) ***الظاهر أنّه ليس في الأخبار التي يسأل فيها عن الماء الذي لا ينجّسه شيء قوله «إذا بلغ الماء..» بل الجواب فيها: «هو كرّ» وهذا لا يدلّ على أن قوله عليه السلام «إذا بلغ الماء..» أيضاً كذلك. (منه قدس سره).***

يجيب: إنّي لم أقل ذلك، بل كان كلامي في مقام بيان مقدار العاصم من الماء.

أقول: بعد ما قلنا إنّ السؤال الّذي تقدم لم يكن في هذه الرّواية نقول: إنّ الظاهر من الرواية أنّ الحكم على طبيعة الماء بحيث دار هذا الحكم مدار الطبيعة، وفي طرف المنطوق لا يلزم فيه تخصيص. غايته أنّ مفهومه يخصَّص بالماء الجاري بناءً على قول غير العلامة، بل كونه بصدد بيان أفراد الماء أظهر من كونه بصدد بيان الحكم المفهومي.

المقام الثاني : في تعميم النجاسة

فنقول: اللفظ الدال على عموم الحكم إذا أخذ في الكلام فتارة يكون على سبيل القيديّة كما إذا كان الحكم في الجملة مسلّماً وكان المراد تعميمه، فسلب كلام ذلك المتكلم بالإيجاب الجزئي، لأنّه على هذا يكون بصدد تعميم الحكم لا بيان نفس الحكم فيناقضه الموجبة الجزئية.

وسلبه يكون بذلك.

وتارة لا يكون على سبيل القيدية بل المقصود إثبات الحكم على كلّ واحد ولكن لمّا يطول الكلام بذكر الجميع يقول بلفظ العموم إستغناءً عن تعداد كل واحد لتعسّره.

وحاصل معنى تلك القضية يرجع إلى قضايا متعددة، فسلبه يكون بالإيجاب الكلي لو كان سلب العموم، وبالسّلب الكلي لو كان الإيجاب الكلي.

فلابدّ أن يتأمل في أن قوله عليه السلام «لم ينجّسه شيء» من أي واحد من القسمين حتى يعلم أنّ المفهوم موجبة جزئية فلا يثبت التعميم، أو موجبة كلية حتّى يثبت التعميم، فليتأمل.

[تأسيس أصل في العمومات]

فنقول: لابدّ هنا من تأسيس أصل في العمومات وأنّه هل يكون على سبيل عموم الحكم أو حكم العامّ، فنقول: الأصل هو الثاني؛ لأن الأول إنما يصدر لو كان نفس الحكم في الجملة ثابتة فأريد بذلك بيان أن الحكم عام، فلو لم يكن مسبوقاً

بالعلم بالحكم في الجملة فالظاهر بيان حكم العام، ومثل «إذا صحبت زيداً لا تخف أحداً» مسبوق بالعلم بأنّه إذا لم يصاحب زيداً لم يخف من بعض الناس، فالمقصود هنا بيان عموم الحكم في تلك الحالة.

ولذا قال الشيخ[1]: إنّه ليس ما نحن فيه مثل «إذا صحبت زيداً فلا تخف أحداً» لقيام القرينة.

وقد عرفت أنّه إذا لم يكن مسبوقاً بالعلم بالحكم في الجملة يكون ظاهراً في بيان حكم العام، والأصل أن لا يكون مسبوقاً بذلك، بل العلم بالحكم في الجملة قرينة على المجاز، فأصالة عدم القرينة لا مانع منه.

فإذا كان معنى قوله «لم ينجسه شيء» لأجل سلب العموم لا لأجل عموم السلب، فلابدّ في المفهوم أن يرتفع ذلك ـ أعني سلب العموم ـ، ورفعه إنّما يكون بالإيجاب الكلي؛ لأنّ نفس حكم العامّ أعني لم ينجّسه شيء بمنزلة قضايا متعددة، /١١/ فلا يرتفع ذلك إلّا بالايجاب الكلي؛ لأنّ كلّ قضية جزئية ـ تنحلّ القضية الكلية إليها ـ مستقلّ بنفسه لا يعتبر فيه ضمّه إلى شيء.

أقول: لو سلّمنا أن القضية الكلية ظاهرة في طرف المنطوق بنفسها في بيان حكم العام لا في بيان عموم الحكم فنقول: وإن لم يكن المتكلم في صدد بيان عموم السلب في جانب المنطوق لكن يأتي في كلامه عموم السلب بالتبع، فيصير المنطوق مشتملاً على شيء مقصود بالبيان ـ وهو بيان حكم العام أعني أفراد العام ـ وعلى شيء غير مقصود بالبيان ـ وهو عموم الحكم ـ، فإذا فرضنا أن لذلك الشيء الغير المقصود بالبيان في طرف المنطوق لازم فلا مانع من ترتب لازمه عليه لا سيما إذا كان عدم كونه مقصوداً في طرف المنطوق خفيّاً غاية الخفاء مع العلم بوجود ذلك التبع بمجرد ذكر اللفظ.

إن قلت: إن لم يكن مقصوداً فكيف يترتّب عليه لازمه؛ إذ ترتّب اللازم هو عين

---

١) كتاب الطهارة ١/١١٦.

كونه مقصوداً.

قلت: لم يكن مقصوداً لأجل حكم المنطوق، ولا منافاة بين أن يكون مقصوداً لذكر لازمه ويترتّب لازمه عليه، فافهم.

إن قلت: إن الموضوع في المفهوم لابدّ أن يكون العكس المنطقي للمنطوق كما لو كان الموضوع في المنطوق مجيء زيد، فالموضوع في المفهوم عدم مجيئه، فإذا كان الموضوع في الرواية في طرف المنطوق عموم السلب فلابدّ أن يكون الموضوع في طرف المفهوم عموم الإيجاب حتّى يكون عكساً منطقياً له لا الموجبة الجزئية الّتي تكون عكساً للازمه، وهو سلب العموم.

قلت: لم نقل أنّ المنطوق لذلك المفهوم هو المعنى الّذي قصد المتكلم لأجل ذكر المنطوق ـ وهو عموم السلب ـ بل هو المعنى الذي جاء بالتبع وقصد المتكلم له لمجرد ترتّب المفهوم عليه.

وبعبارة أخرى: المنطوق قضيتان أحدهما مقصود بالتبع، والمفهوم له لا للّذي قُصد أصالةً لأنّ كلاهما موجودان.

إن قلت: إن الظاهر أن يكون المفهوم لمّا قصد بالأصالة لأجل ذكر المنطوق.

قلت: لا نسلّم الظهور وإنما الّذي يأتي في بادي النظر من الظهور لأجل أنس الذهن بالمنطوقات الّتي ليس لها لازم كذائي.

وإذا عرفت بالمقدمات السابقة أنّ كون المقصود من المنطوق أصالةً شيء لا يلازم أن يكون المقصود من المفهوم ذلك الشيء أيضاً بل لا ظهور له فيه.

فنقول: لابدّ أن يلاحظ ظهور المفهوم بنفسه مع قطع النظر من أنّ المقصود من المنطوق أي شيء.

فنقول: إنّ الظاهر منه هو الموجبة الجزئية.

المقام الثالث: في كيفية التنجيس

وأنّه بملاقاة النجاسة ينجس جميع الماء وأن القاعدة تقتضي ذلك أم لا؟ بل تقتضي تنجس ما لاقى دون غيره.

[تنجّس ما دون الكرّ بملاقاة النجاسة]

قال المصنف ﷺ[1]: **إنّ الظاهر من قوله «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء» / ١٢ / أنّ ما دون الكر ينجسه شيء، و«ينجسّه» ظاهر في تنجس جميعه...**

وأورد عليه أنّه وإن كان إطلاق «ينجّسه» شامل لذلك إلّا أنّ المتكلم لم يكن بصدد بيان ذلك، بل كان بصدد بيان أنّه ينجّسه كلّ شيء لا أنّه ينجّس جميعه أم لا.

وكذا قول المصنف «**كما أنّ المتبادر من نسبة التّنجيس إلى النجاسة كون الواسطة هي مطلق الملاقاة**» أورد عليه أنّه لم يكن المتكلم بصدد بيان ذلك، فإذا لم يعلم ذلك فمع أنّه يحتمل في العبارة أن يكون التغيير موجباً للنجاسة يصير الكلام مجملاً من حيث بيان أفراد المنجّس.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ المفهوم يدل على أنّ كلّ فرد من أفراد النجس ينجّسه، والتغيير من الأحوال لا الأفراد مع أنّ المفهوم يدل على التنجّس بأفراد النجاسة.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ ذلك الفرد الّذي ينجّسه هو الفرد الّذي يوجب التغيير، فتأمّل.

---

١) كتاب الطهارة ١١٥/١.

[النجاسة الشرعية والقذارة العرفية]

قوله: وفيه ما لا يخفى.

أورد عليه أنّه لعل نظر صاحب الرياض إلى أنّ النجاسة الشّرعية مثل القذارة العرفية، فكما أنّ القذارات العرفية توجب الإجتناب عن ملاقيها، كذا يجب الإجتناب عن القذارات الشرعية.

وبعبارة أخرى: ما تصرّف الشارع فيه إنّما هو القذارات، يعني بعض ما قال العرف إنّه قذر قال الشارع إنّه ليس بقذر، وزاد على القذارات أشياء آخر. فطريق الاجتناب بيد العرف نظير إجتنابهم عن قذاراتهم.

ثمّ لمّا كان يختلف عند الناس الإجتناب عن الماء الّذي توجب القذارة اطراحه جعل الشارع لذلك حدّاً محدوداً، وهو الكر، ولكنّ القذارة العرفية لمّا لا يوجب السراية من السافل إلى الأعلى بل ذلك غير معقول فتكون القذارة الشرعية أيضاً كذلك.

وبعبارة أخرى: لابدّ أن يعنون ما تصرّف الشارع فيه وإلقاء ما بقي منه في كيفية التّنجيس وغيره إلى العرف، فمثلاً بناء العرف في الإجتناب عن القذارة العرفية أنّهم يهريقون الماء الذي أصابته القذارة ما لم تكن كمّيتها كبيرة، فالشّارع جعل بعض الأشياء الّذي لم يكن قذاراً في نظر العرف قذراً إمّا لأنّه كان فيه القذارة الواقعية ولكن لم يعلم الناس أو جعل له حكمة القذر تعبّداً لمصلحة يراها.

ولم يفرّق الشارع بين القليل والكثير من ذلك القذر الشّرعي سواء كان القذر قليلاً أو كثيراً لأنّ الشارع بيّن أنّه لا فرق بين القليل والكثير منه، فإذا وقعت القذارة الكثيرة في ظرف ماء يطرحه العرف فلابدّ من أن يطرح في القذر الشّرعي سواء كان القذر قليلاً أو كثيراً لأنّ الشّارع حكم بعدم الفرق بين القليل منه والكثير.

وبناء العرف على الإختلاف في الماء الّذي لا يجتنب وقوع القذر القليل فيه، فالشّارع عيّن أنّ ذلك بمقدار الكر لكن بناء العرف على عدم السّراية من السافل إلى

العالي إطلاقاً، فلا خلاف فيه حتّى يعيّن الشارع فيه حدّاً.

قوله: وهذا أكثر نقضاً من الوجه الأول...

أقول: أما الفرق بين /١٣/ الوجه الأوّل والثاني أن الوجه الّذي ينفذ هو نفس الحكم الوضعي أعني النجاسة بخلاف الثاني، فان الّذي ينفذ هو نفس النجس كما مثّل له بسريان الطعم وأمثاله.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه أجيب عن الإيراد بالكر بأنّ في الكر مانعاً يوجب عدم التأثير وهو كونه بقدر الكر، وإلّا فالنّجاسة فيه أيضاً تسري، غايته أنّ له عاصماً.

[تنجّس الجوامد]

قوله: وبما ذكر في الوجه السابق.

أقول: ما ذكر في السابق هو الإيراد بالجوامد، فلا شك أنّ ذلك الإيراد لا يأتي هنا؛ لأنّ المايعات ممّا ينفعل سريعاً ويتأثّر نفس النجس فيها بخلاف الجوامد كما هو ظاهر محسوس.

[الإيرادات على نجاسة الماء دون الكرّ]

نعم، أورد على ذلك الوجه من وجوه خمسة:

الأول: أنّك تقول إنّه بمجرد إلقاء النّجس فيها تسري أجزاء النجس إلى جميع الماء، فنقول: إنّ ما ترى من السّريان في بعض الموارد فإنّما هو للصّدمة الواردة على الماء وحركة الماء، فإذا فرضنا أنّه لم يكن متحركاً بوجه من الوجوه لا تنقل أجزاء النجس أصلاً، بل كل جزء يبقى في موضعه ولو بعد الإلقاء.

الثاني: أنّ ما قلت من تغيير الماء طعماً ورائحة فإنّما هو بالمجاورة لا بالملاقاة

مع أنّ المراد إشتراط الملاقاة.

إن قلت: لا يتغيّر الطعم والشمّ إلّا بعد نقل الأجزاء الصّغار إليها.

قلت: لو سلّمنا ذلك نقول: إنّ العلة موجودة في الماء المجاور للنّجس أيضاً مع أنّكم لا تقولون بنجاسته.

الثالث: أنّه لو فرضنا السّريان، فنقول إنه يسري في بعض الماء كالمقابل له فلابدّ أن يكون أطرافه طاهر.

الرابع: أنّه لابدّ أن يكون الماء محكوماً بالطّهارة للإستصحاب إلّا ما حصل اليقين بنجاسته بالسراية.

الخامس: أنّه يلزم أن يكون التّنجيس بطريق التدريج.

قوله: أن يكون الوجه تعبّد الشارع..[1]

الظاهر من كلام الشيخ أنّ التعبّد لأجل دلالة الرّوايات على ذلك مع أنّه ليس كذلك كما سبق، بل الدليل هو الإجماع. والوجه هو الإحالة في طريق التّنجيس إلى العرف*، فإنّه يكون بناء العرف في المايعات إذا وقع فيها قذر، الإجتناب من الجميع إذا كان قليلاً كما إذا ألقي في ماء قليل من لعاب فم الفئر أو من ماء أنفه، والمراد بالإجتناب هو تنفّر الطبع ذاتاً لا تنفّر الطبع لأجل تنفّر الشامة أو الذائقة، كما هو كذلك في ما ذكرنا.

---

١) كتاب الطهارة ١١٥/١.

*) ***نقول: أولاً يرد عليه أنّه إن أريد عدم الإمكان فإن كان المراد عدم الإمكان بالنّسبة إلى جميع النّاس، فلا شك أنّه ليس كذلك، إذ لو فرضنا كثرة الإبتلاء بذلك في كلّ يوم فمع ذلك يمكن لكثير من النّاس تطهير بدنهم وثوبهم للصّلاة، وإن كان المراد عدم الإمكان لبعض النّاس ففيه أنّ النجاسة الزائدة على ذلك أيضاً كذلك في بعض الأوقات غاية الأمر أنّه أكثر منه فتأمل، فإنّه لابدّ من التأمّل في الحرج. (منه قدس سره).***

قوله: ولأنّه لا يمكن التحرّز عنه.

أورد عليه بأنّك إمّا أن تقول إنّ الناس كلّهم مبتلون بذلك ويشقّ عليهم فهو خلاف الوجدان.

وإن كان المراد أنّهم بعد مدة يعلمون بابتلائهم في تلك المدة، فهو ليس بشاقّ.

وإن كان المراد أنّه في متن الواقع تعرض لهم النجاسة كثيراً فلا ثمرة لجعل حكم وجوب الاجتناب في حقّهم.

فنقول: لو سلّمنا أنّ الحكم /١٤/ في النّجاسات كذلك وإن لم يعلم بها*، نقول: ما لم يعلم بنجاستها لم يكن نجساً في الواقع**.

إن قلت: أي ثمرة في الأحكام الّتي لم تصل إلينا؟

قلت: إن لم يدلّ دليل على الجعل بالنسبة إلى نفس الأحكام لم نقل هناك أيضاً، فتأمل.

قوله: مصححة علي بن جعفر عن أخيه...

أقول: أمّا دلالة الرواية فإنّه نقول: إنّ قوله «فأصاب الإناء» إمّا ظاهرٌ في

---

*) *أقول: ذلك كله مبني على معنى [..] وأنّها شاملة لذلك أم لا.*

لا يقال: إن ذلك ممّا خرج بالإجماع.

قلت: إن ثبت الإجماع وإلّا فلابدّ من الرّجوع إلى أدلّة الحرج. (منه قدس سره).

**) *إن قلت: من أين تقول إنّ الموضوع هو الّذي أخذ العلم جزءً.*

قلت: لا نقول بذلك مطلقاً بل يختلف باختلاف الموارد بأن نلاحظ أنّ الحكم علّق على شيء، فإن رأينا أنّه قال إذا علمت أنّه بول فاجتنب عنه فنقول إنّ معلوم البوليّة نجس ولا دليل على امتناعه مع أنّ الحكم معلّق عليه بخلاف الأحكام، فإنّه لو قال إذا علمت أنّه حرام فاجتنب عنه، نعلم أنّه لا يمكن أن يكون العلم بالحكم جزء الموضوع وإلّا لزم توقّف الشيء على نفسه.

نعم، لو قلنا إنّ المراد بالتصويب هو أنّ العلم بالجهة كالعلم بالمصلحة يوجب جعل الحكم له من قبل الشارع، لأنّه يلزم التصويب وهو باطل. بخلاف الموضوع، فإنّا نقول أنّ الحكم من أوّل الأمر جاء على موضوع معلوم البوليّة لا مطلق البول، فتأمّل.

خصوص ماء الاناء* فيثبت المطلوب أو أعمّ منهما فيثبت المطلوب أيضاً وإن كان المراد كونه على وجه الشبهة المحصورة في باطن الاناء والماء فأيضاً يثبت المطلوب**؛ بناء على وجوب الإجتناب عن الشّبهة المحصورة.

وأمّا كون المراد على وجه الشّبهة المحصورة بين ظهر الإناء والماء أو المراد إصابة خصوص الإناء فهو خلاف ظاهر الرواية مع أنّه في القسم الأول لا تبعد دلالته على المطلوب***.

ولكن يرد عليه أوّلاً أن ذلك الخبر معرض عنه حتى الشّيخ لم يستند إليه**** فيعلم من ذلك وجود حزازة فيه، بل استند بقاعدة الحرج مع أنّ تلك القاعدة محلّ الكلام من أنّ المراد من العسر هو مطلق العسر أم لا؟

هذا بالنسبة إلى موضوعه مع أنّ تمامية تلك القاعدة ـ قاعدة الحرج ـ محلّ الكلام مع أنّا نقول: إنّ الشيخ لو استند إلى تلك الرواية فإنّما استند بناء على قاعدته من أنّ الشرط في الخبر مجرّد الصّحة، فلا يشترط فيه الوثوق مع أنّه لا يكفي إستناد الشيخ إليه مع إعراض المشهور عنه*****.

إن قلت: لعل المشهور لم يطلعوا عليها أو اطّلعوا ولكن قدّموا العمومات الدالّة على النجاسة لتكرّرها، ولذلك رجّحوها.

قلت: أولاً: كلاهما بعيد غاية البعد.

ثانياً: يشترط في حجّية الخبر حصول الوثوق، ولم يحصل الوثوق لنا مع ذلك الإحتمال، فلا يكون حجّة.

---

*) *من ذكر المحلّ وإرادة الحالّ. (منه قدس سره).*

**) *لأنّهما من موارد الابتلاء. (منه قدس سره).*

***) *لأنّ خارج الإناء خارجٌ من محل الإبتلاء، فتأمل. (منه قدس سره).*

****) *نسب إلى الشيخ الإستناد إليه في بعض كتب.. (منه قدس سره).*

*****) *نسب إلى الشيخ الإستناد إليه في بعض كتب. (منه قدس سره).*

[بقاء اللون في المتنجس]

إن قلت: ما الفرق بين ما نحن فيه وبين ما إذا بقي اللّون في المتنجّس بعد التطهير في أنّ الإجماع قائم فيما نحن فيه على النجاسة وفي اللّون على عدم النجاسة مع أنّه إذا بقي اللون تبقى أجزاء صغار من النجاسة معه؟

قلت: في أن ما نحن فيه يسمى الذرّة ومن الدم ـ مثلاً ـ دماً عند العرف لا كلام فيه، ولكن اللّون الباقي بعد التطهير فلا يسمّى دماً عندهم وإن كان العرف مخطئاً في ذلك*.

إن قلت: إن خطاءهم غير متّبع.

قلت: خطأ العرف على قسمين:

الأول: أن يعلموا أنّ لفظ العنب مثلاً موضوع لقسم من الفاكهة ثمّ يخطئوا في شيء يكون مثله في أنّه عنب فخطاؤهم غير متّبع هنا.

الثّاني: أن لم يعلموا أنّ الدم يصدق على اللون بل يقولون من أوّل الأمر أنّه ليس بدم، /١٥/ فخطاؤهم هنا متّبع.

والحاصل أنّ العرف وإن علموا بأنّ الدم مثلاً يصدق على اللّون حقيقة لكنّهم لا يدخلونه تحت المخاطبات العرفية كما إذا أمر مولىً لعبد حكمي بإتيان الدم له، فإنّه لا يفهم من ذلك الخطاب لون الدم.

ولا فرق فيما قلنا بين أن يكون متعلّق التكليف أفراد الدم أو طبيعته لأنّه لو كان الأفراد فلا يفهم دخول هذا الفرد تحت تلك الأفراد ولو كان متعلّق التكليف هو

---

*) *مع أنّ في بعض الموارد لم تبق أجزاء صغار من الدم وإن كان اللون باقياً.*

إن قلت: إنّه ثبت في الحكم أنّه لا ينتقل العرض بل ما ينتقل لا يكون إلّا جسماً.

قلت: لم نقل أنّه ينقل العرض بل نقول: يحصل بالمجاورة لون في شيء آخر كما إذا حصل لأجل مجاورة بعض الأشياء للماء لون، لم يكن ذلك اللون له أيضاً ولم ينقل عرض بل حصل إحداث عرض فيه وتكون لذلك العرض جسميّة كلون الحناء، فإنّه يزول وينتقل إلى الماء، فلابدّ أن يكون جسماً وإن لم يكن من جسم الحنّا، فتأمل. (منه قدس سره).

الطبيعة فلا يفهم من أول الأمر طبيعة واسعة تشمل ذلك الفرد، بل يفهم طبيعة ضيّقة يكون ذلك الفرد خارجاً عنه.

بل نقول: هذا الإنصراف فيما نحن فيه أولى من انصراف اللفظ عن الأفراد النّادرة؛ لأنّ انصراف اللفظ عن الأفراد النّادرة يكون في مورد يطلق أهل العرف على الفرد النادر أنّه فرد لكن لا يفهم من الخطاب أن يكون مراداً للمولى بخلاف الإنصراف فيما نحن فيه، فإنّه لا يسمّى عند العرف دماً.

والحاصل أنّ ما قالوا: خطأ العرف غير متّبع لأجل عدم توسعتهم من أوّل الأمر في معناه.

نعم، يمكن أن يقال: إنّه يأتي هنا نزاع تقديم العرف واللغة أيضاً إلّا أنّ المتّبع هنا مسلّماً طريقة العرف.

[طرق تطهير الماء]

قوله: ويطهر بإلقاء كرّ عليه دفعة.

أقول: لابدّ هنا من بيان مقدّمتين للمطلب:

[المقدمة] الأولى: أنّه قام الإجماع على أنّ طريق تطهير الماء ليس منحصراً بإلقاء الكرّ عليه، بل يمكن بإلقائه على الكرّ أو باتصال الجاري وغير ذلك، فإذا علمت ذلك نعلم أنّ قيود العبارة ليست إحترازيّة بحيث لابدّ أن يلقى الكر عليه. وهكذا غير ذلك من القيود.

نعم، قيوده لبيان هذا القسم من التطهير، وإن كان خلاف الظّاهر لاسيّما أنّ هذا لابدّ أن تكون قيوده فيه، وإلّا يصير قسماً آخر.

فلا يرد على التعريف أنّ أخذ ذلك القيد مثلاً لغو لأنّا نقول: لم يكن المقصود أن تكون القيود احترازيّة بل ذكرت لأجل بيان الفرد.

[لا بيان لطرق تطهير الماء من الشارع]

[المقدمة] **الثانية*** : إنّه لا بيان لطريق تطهير الماء من الشارع كما لا بيان له في طريق التنجيس وإن توهم المصنف في الثّاني لأجل مفهوم قوله «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء»، وفيما نحن فيه لا توهم أيضاً.

[بيان طرق التطهير]

نعم، يمكن بيان طريق التّطهير له بوجهين:

[الإجماع على أن الماء الواحد لا يصير حكمه مختلفاً]

الأول: قام الإجماع على أنّه لا يمكن أن يكون نصف الماء نجساً ونصفه طاهراً ولذا قالوا في ما إذا تمم الماء كرّاً لمّا لا يمكن أن يكون الحكم فيه مختلفاً، فلا يجوز استصحاب التّطهير في بعضه مع استصحاب النجاسة في البعض /١٦/ الآخر، وذلك مبني على عدم جواز التخلّف في الحكم الظاهري.

فنقول: إذا اتحد مع الماء النجس كرّ من الماء الطاهر، فنقطع بأنّ الماء الطاهر لم يصر نجساً؛ لأنّه كرّ يعصم بعضه بعضاً، فإذا جمع القطع بطهارة الماء وأنّه غير قابل للتّنجيس مع القطع بأنّ حكم الماء المتصل به أيضاً لا يختلف معه في حكمه، يحصل القطع بأنّ الماء النجس صار طاهراً.

ولو فرض أنّ اتّحاد حكم المائين ليس بإجماعي نتمسّك بوجه آخر، وهو أن نقول: لا شك في أنّ الماء قابل للتّطهير بالإجماع ولم يبيّن لنا، فيعلم أنّ الشارع أحاله على طريقة العرف في تطهير القذارات.

فنقول: إذا امتزج ماء الكرّ مع ماء النّجس بحيث لم يفصل بين أطراف الماء الطاهر وكان مخلوطاً معه بحيث يعدّ ماءاً واحداً، فإذا كان ذلك في القذارات

---

*) *وذلك مبنيّ على عدم تماميّة الأدلة الآتية. (منه قدس سره).*

العرفية، فلا ريب أنّه إذا التزم العرف بعدم قذارة الأجزاء المختلطة يقطع بأنّ تمام الأجزاء ليس بمتقذّر لأنّه لا يختلف حكم أجزاء الماء بالقذارة وعدمها.

أقول: هنا لا يجوز أن يتمسّك بفهم العرف؛ لأنّه ليس الأمر هنا كما كان في طريق التنجيس حتّى يكون فهم العرف متّبعاً*.

وأمّا السيرة العرفية في القذارات العرفية، فلا تدلّ على المطلوب؛ لأنّ السيرة لم تكن على حكمٍ شرعي تكون مخالفته حراماً، فيلزم على الإمام ردعهم.

إن قلت: يظهر من عدم بيان الشارع لطريق التطهير إحالته على طريقة العرف، وقد سبق أنّ طريقة العرف على هذا.

قلت: ليس هنا لفظ في البين حتّى يكفي مجرّد الظهور الظني. وأما الظهور القطعي، فإنّما يتم بعد سدّ الإحتمالات. ولا شك هنا أنّه يحتمل أن يكون عدم البيان لحكمة أخرى.

نعم، يمكن التمسك له بوجه آخر، وهو أن نقول: إنّ الشارع يعلم أنّه إذا لم يبيّن لهم طريقة التطهير يعملون في ذلك على طريقتهم العرفية، فإذا لم يكن ذلك مرضيّاً عند الشارع فلابدّ من النّهي عنه لوجوب النهي عن المنكر، فعدم النهي يكشف عن عدم النّهي، فتأمّل.

---

*) ***أقول: بيان الفرق أن الشارع قال: إنّ النجس ينجّس الماء مثلاً فيفهم العرف من ذلك الخطاب بعد عدم بيان الشارع كيفية التنجيس والتنجس بالنسبة إلى كل شيء بحسبه، لكن فهمه من اللفظ ولو باضمام شيء آخر يكون حجّة بخلاف ما نحن فيه فإنّ المفروض هنا التمسّك في أصل التطهير بالإجماع.***

نعم، لو تمسك بالإطلاقات الدالّة على التطهير يكون فهم العرف منهما لذلك حسناً، لكنه خارج عن المفروض كما لا يخفى.

وهذا القسم من الدلالة أيضاً حجّة لأنه كلّما كان بناء العرف في فهمهم من اللفظ والعمل على طبقه فهو حجّة، فافهم. (منه قدس سره).

[الإشكال على الإجماع]

وقد أورد على الإجماع المدعى في أنّ الماء الواحد لا يصير حكمه مختلفاً بأنّ اللازم على القائلين باشتراط المزج في التطهير بالكرّ أن يختلف حكم الماء الواحد.

بيان ذلك أنّا إذا فرضنا اتصال الكرّ بالماء النجس، فتصل أجزاء صغار من ماء الكرّ بماء النجس، وذلك الجزءان متحدان عرفاً، ولأنّه بعد الإمتزاج لا يحصل الإتّصال أكثر من ذلك.

/١٧/ ولأنّه نفرض الجزئين باقيين على تلك الحالة إلى وقت حصل المزج، فإذا حصلت الطهارة بعد ذلك حصلت قبله أيضاً لعدم حصول الإتحاد أكثر مما حصل قبله، بل لم يحصل الإتّحاد كذلك بين جميع الأجزاء قطعاً، فلابدّ أن يقول القائلون باشتراط الإمتزاج بأحدٍ ممّا نذكره:

إمّا بأنّه يطهر ذلك الجزء من الماء النجس، ويلزمهم على ذلك عدم إشتراط الإمتزاج؛ لأنّه إذا طهر جزء الملاقي فهذا الجزء يدخل في الماء الطاهر، وهو متّصل بجزء آخر من النجس، فهذا أيضاً يصير طاهراً ويدخل في الماء الطاهر، وهو متصل بجزء آخر وهكذا، فيصير المجموع طاهراً بدون الإمتزاج، فلابدّ أن لا يكون الإمتزاج شرطاً.

وإمّا أن نقول: إنّ القائلين باشتراط الإمتزاج معترفون بأنّ الماء الواحد لا يختلف حكمه لكنهم لمّا غفلوا عمّا ورد عليهم قالوا باشتراط الإمتزاج.

وفيه: أنّ في القائلين فضلاء يبعد صدور الغفلة عنهم.

فإذا لم يجز أن يقولوا بأحد هذين الوجهين، فلابدّ أن يقولوا بأنّ الماء الطاهر المتصل بماء النجس والماء النّجس كلاهما باق على حكمهما الأوّلى، أمّا الطاهر فلأنّه كرّ لا ينجس، وأمّا النجس فلأنّه لو لم يبق حكمه يلزم عدم اشتراط الإمتزاج وهو باطل، فعلى هذا لا إجماع على أنّ الماء الواحد لا يختلف حكمه.

وأجيب عن ذلك بأنّ الجزء الملاقي للنجس لا يصير مع النّجس ماءاً واحداً،

بيان ذلك: أنّا لو فرضنا أنّ الماء النجس كالماء الأصفر والماء الطاهر كالأبيض فإذا اتّصلا فكلّ جزء ملاق منهما بالآخر مادام متصلاً بالباقي لا يعدّ ماءً واحداً كما أنّ الماء الأصفر بمجرد اتّصاله مادام متصلاً بباقيه يعدّ مع الأصفر ماءً واحداً ولا يعدّ مع الأبيض ماءً واحداً ولو في الجزء الصغير الملاقي.

فنقول: الإمتزاج العرفي أمر معتبر عند الشّارع وبعد الإمتزاج العرفي يعدّ عرفاً ماءً واحداً، فالقائلون باشتراط الامتزاج يقولون بهذا لا ان يقولوا بأنّ الماء الواحد يختلف حكمه، بل يقولون بعدم حصول الإتّحاد بمجرد الإتّصال، فافهم.

[نظر العماني في المقام والرّد عليه]

وأما العمّاني، فنقول: الظاهر أنّه معترف بذلك إلّا أنّه يقول: إذا ألقي ماء قليل في الماء النجس يصير المجموع طاهراً، وتفرّع ونسب الشيخ هنا على مذهبه نظير ما قلنا.

ولو فرضنا العلم بمخالفته لا يضر أيضاً لحصول القطع بخلافه، وربما يستشهد بأنّه يعلم من عدم بيان كيفية التطهير أنّه أرجعه إلى العرف، وحكم مثل ذلك الماء عند العرف متحد.

وقد أوردنا عليه أنّه لو كان في البين لفظ يظن منه ذلك كما في التّنجيس فلا مانع فيه، وقد تقدم أنّه إن كان المراد من التّقرير، السكوت في كيفية التطهير العرفي فلا يدلّ على شيء لأنّه لا يجب النهي حتّى يكون عدم النهي دليلاً لمورد آخر والتّقرير في التطهير الشرعي /١٨/ غير معلوم، وعدم البيان لعلّه لمصلحة.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إذا علم الإمام كيفية تطهيرهم وعلم عادة أنّه إذا لم يبيّن لهم يفعلون كذلك في التطهير الشرعي أيضاً، فيجب عليه النهي بالنسبة إلى التطهير الشرعي أو يبيّن لهم، فعدم النهي وعدم البيان يدلّ على الرضاء بذلك.

وعلى هذا تم الإجماع والتقرير معاً، فتأمّل*.

[هل للعُلْوِيّة والدفعة مدخلية]

قوله: لأن المعيار في التطهير...

والدليل على أنّ ذلك هو المعيار من وجهين:

الأول: إنّه يدعى أنا نقطع انه لخصوص العلوية ليس مدخلية في اتحاد الماء مع كون الماء المعتصم فيها ونقطع أن العلوية قبل الاتحاد ليس تعبدية صرفة.

ويشهد بأن مثل العلو والدفعة بل الممازجة ليس شيء منها معتبراً بنفسه أن كل من اشترط شيئاً منها علّله بوجه غير أنّه بنفسه معتبر، فيعلم من ذلك ان المناط والمعيار شيء خارج عنها، واشتراط ذلك لأجل توهم أن ذلك الأمر الخارج يتوقف على شيء منها، فلذا اشترطه فأرجع إلى كل، ما توهّم أنه يحصل القطع بذلك.

والثاني: الاتفاق على الطهارة إذا لقي ماء النجس في الماء المعتصم أو مع تساوي السطحين، فان الإجماع هنا يدل على انه للعلوية ليس مدخلية في التطهير، فيعلم من ذلك ان أخذ الالقاء والعلوية ليس لخصوصية فيه بنفسه في التطهير، وإلّا فلابدّ أن يعتبر في ذان المقامين أيضاً، بل أخذ ذلك القيد لابدّ ان يكون لاجل مطلب آخر بما بيّنه المصنف.

والأولى أن يعبر عن الوجه الأول بانا نعلم ان المعبرين بتلك العبارة أو المقيدين بقيد العلوّ يلاحظونه لخصوصية فيه بنفسه، فيكون فرقه مع الثّاني بالاستشهاد وعدمه، فتأمّل.

---

*) *أنّ العلم العادي للإمام بهذا الوجه غير معلوم، وعلمهم بمجرّد ذلك أيضاً كذلك. (منه قدس سره).*

قوله: على ما هو الغالب في تطهير المياه[١]...

أورد عليه أنّه لم يكن في زمانهم حياض كثيرة ولو فرض أنّه كان حوض في ذلك الزمان فلم يكن لهم ما يدخل فيه بمقدار كرّ من الماء.

نعم، يمكن ان يكون ذلك القيد في مقابل قول الشيخ[٢]، فإنّه قال: لا فرق بين كونه نابعاً من تحته أو يجري إليه أو تغلب فيه، انتهى بتقريب أن يقال: ان النبع من تحتٍ ظاهرُه كونه من ماء الأرض، وظاهره كونه من ماء البئر أو كالبئر مثل الغدر الّتي ينبع الماء من تحتها، وكأن تلك العبارات من السابقين الذين يقولون بنجاسة ماء البئر وطريق تطهيره بالنزح وكذا الغدر، لأنه مختلف فيه في زماننا أيضاً.

وعلى هذا لا يرد ذلك التوجيه أنّه انما يحسن بناء على قول العلامة فقط وهذا منسوب إلى الجواهر.

قوله: بل وعلى غيره أيضاً...

قد عرفت أنّه بناء على قول العماني احتمالات ثلاثه في أحد احتمالاتها لم يكن محتاجاً ان يطهر بالمّاء القليل، وعلى هذا فاعتبار الدفعية لا وجه له ظاهراً.

[كلام جامع المقاصد]

قوله: وان كان الوجه فيه ما ادعاه جامع المقاصد[٣] من النص...

إن قلت: ان هذا النص الّذي اخبر به هو أيضاً قد اخبر العادل به، غايته أنّه مرسل عندكم ولكن بعد فتوى كثير من العلماء على طبقه يصير خبراً /١٩/ منجبراً بالشهرة، فيحصل الوثوق به، فيكون حجّة.

---

١) كتاب الطهارة ١٢٩/١.

٢) المبسوط ٧/١.

٣) جامع المقاصد ١٣٣/١.

قلت: انا لو سلمنا ان الشهرة التطابقية والمضمونية توجبان الوثوق بصدور الخبر لكن نقول إنما ينجبر ما كان خبريته مسلّمة، غايته أنّه كان ضعيفاً.

أقول: لا فرق بين ما نحن فيه وما إذا أرسلت رواية مع حصول النقل بالمعنى فيه.

نعم، له جهة ضعف آخر، وهو أنّه بعد ما لم يكن في الكتب مذكورة ولا أُخبر العلماء عنه مع بُعد أن يكون المحقق الثّاني اطلع عليه ثمّ فقد، ومع بُعد وجوده في الكتب ولم يعثر العلماء عليه يقوى عند النظر أن يكون ذلك من باب الإشتباه من المحقق الثّاني كما تحصل نظائر تلك الاشتباهات كثيراً، فلم يحصل الوثوق بذلك الخبر، فافهم.

[اعتبار الإمتزاج في التطهير أو مجرّد الإتصال]

قوله: فيدل عليه وجوه: الأول: الإجماع.

أقول: المدعى هنا ليس خصوص اعتبار الامتزاج في التطهير في الواقع بل المراد اثبات ان في صورة الامتزاج يطهّر مسلماً، فإذا اثبتنا ان ذلك يكفي ولم يتم دليل على كفاية غيره، فلابدّ من الأخذ به دون مجرد الاتصال؛ لأن استصحاب النجاسة يجري حتى يوجد دليل على ارتفاع ذلك.

فالوجه الأول هو الإجماع؛ لأنّ العلماء يقولون إما بكفاية مجرد الاتصال كما ذكر في المتن أو يشترط الامتزاج.

وعلى كل حال ففي صورة الامتزاج الطهارة يقينية.

إن قلت: إن بعضهم قائلون باشتراط الاستهلاك.

قلنا: كلامنا في اثبات كفاية المزج في الجملة ولو بهذا النوع من المزج، ولتفصيل كيفية الامتزاج مقام آخر.

وأمّا الدليل الثاني فلو تم ما قلنا سابقاً يتم ذلك الدليل أيضاً. وما ذكرنا سابقاً هو أن الكر معتصم إجماعاً، والإجماع أيضاً على ان الماء قابل للتطهير والإجماع على ان الماء الواحد لا يختلف حكمه مع ما رأيناه ان في صورة الممارضة لا يعدا مائين، بل يقولون إنه ماء واحد.

قوله: من فحوى ما دل على طهارة نجس العين...

أقول: لابدّ من ملاحظة حال المقيس عليه حتّى يعلم المقيس، فنقول: استهلاك عين النجاسة في الماء لو يوجب طهارته لكان الأولوية لكن ليس كذلك، فانا لو فرضنا أن النجس له امتياز عن الماء كالدم، فبعد الاستهلاك لو تصير أجزاؤه مجتمعةً تحت الماء /٢٠/ ليكون نجساً.

نعم، قبل ذلك ـ يعني حين الاستهلاك ـ لا يكون نجساً؛ لأنّه لا يعد عند العرف دماً كما سبق في بقاء اللون على الثوب بعد الغسل، ولذا لو ألقى النجس في الماء حتى خرج عن الاستهلاك يكون حكمه حكم النجاسة كما لو تغير الماء، بل يصير الماء نجساً أيضاً، فمن ذلك يعلم ان النجس لا يصير طاهراً، بل يصير معدوماً عند العرف.

فإذا علم حال المقيس عليه أنّه لا يصير طاهراً فلا يبقى مجال للقياس؛ لأن مرادنا إثبات طهارة المتنجس بذلك بحيث يمكن تطهير أكرار متعددة بكرّ واحد بالاستهلاك تدريجاً، وعلى فرض ان لا يصير طاهراً لا يمكن ذلك، فافهم.

[الكلام في قوله عليه السلام لأن له مادة]

قوله: وصحيحة محمد بن بزيع «ماء البئر واسع لا يفسده شيء الّا ما غيّر طعمه أو ريحه فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب الطعم، لان له مادة..»[1].

---

١) الإستبصار ٣٣/١، باب البئر يقع فيها ما يغير أحد أوصاف الماء أما اللون أو الطعم أو الرائحة، ح

أقول: قوله عليه السلام «لأن له مادة» يحتمل أن يكون علة للجملة الأخيرة من الجمل أعني قوله «فينزح»، فمعناه أنّه ينزح لتطهيره حتّى يزول التغيير؛ لأنّ له مادة وكل ما له مادة إذا نزح حتّى يزول تغيره يصير طاهراً، فيعلم من ذلك ان كل ماء يزول تغيره أو لم يكن متغيراً إذا كان متصلاً بالمادّة، فيصير طاهراً. وظاهره عدم اعتبار المزج.

إن قلت: إنّه لمّا يحصل المزج في حال النزح للنبع من الأرض والاختلاط مع الماء المتغير وإلّا لم يذهب تغيره، فلعله يكون الحكم بالتطهير لأجل حصول المزج وزوال التغيير معاً، والحكم بالتطهير مطلقاً في مورد كان القيد موجوداً بنفسه لا يدل على عدم اعتبار ذلك القيد؛ لأنّ عدم ذكر القيد مع كون الحكم مقيداً في الواقع انّما يقبح لو لم تكن تلك الواقعة ـ أعني مسألة البئر ـ مقيداً بذلك القيد أبداً.

والّا لم يقبح.

وإذا لم يقبح عدم ذكر القيد فلا يدل على شيء نظير ما قالوا: ان المكلف لو كان واجداً لشرائط صلاة الجمعة مثلاً فأُمر بالصلاة مطلقاً لا يدل هذا الاطلاق، على أن الحكم مطلق.

قلت: لو كان التمسك بمجرد الحكم بالتطهير لكان لما ذكرته وجه، لكن الكلام في التعليل في أنّه ظاهر في أن تكون العلة تامة منحصرة، وإلّا لا يكون عموم العلة حجّة أصلاً.

فالمراد أنّه لو كانت العلة للطهارة شيئين المادّة والامتزاج معاً لما كان معنى لتعليل الطهارة بأحدهما؛ لأنه بناء على ان يكون التعليل «ينزح» لابدّ من تقدير لفظ لتحصل الطهارة والّا يكون التعليل لغواً؛ لانّ كون المادّة له ليس علة للنزح بل علة للنزح المزيل لاجل حصول الطهارة، فتصير العلة للطهارة واقعاً.

إن قلت: إن الإشتباه إنما هو في المعلل لا في العلة، حتّى يقال: ان التعليل

---

٨ باختلاف يسير.

ظاهر في انحصار العلة، بل الإشكال انّما هو في أن المعلل هو الماء الغير المتغير أو الماء الغير المتغير الّذي مزج مع المادّة، فتصير الرواية مجملةً من حيث اشتراط الامتزاج.

قلت: أصل كون التعليل لقوله «ينزح» خلاف ظاهر الرواية ـ لما ارتكب فيه من التقدير بطريق التكلف مع أن أصل التقدير خلاف الأصل ـ بل الظاهر كونه علةً لقوله «انه واسع».

وعلى هذا يدل على المطلوب ـ كما بُيِّن ـ مع أن الظاهر أن المعلَّل خصوص ما زال تغيُّره.

وقوله: انه لمّاكان [...] يحصل في ضمن النزح وكان موجوداً فلذا لم يذكره.

ففيه: أن العلة آلية لابدّ ان تكون موجودة سلفاً، ولكن نقول: بناء على ان النزح جزء علة لا معلّل نقول: ان المادّة أيضاً موجودة، وإلّا لكان كذباً مع أنّا لا نسلّم أن النزح المعتبر يكون موجوداً دائماً، فلو كان شرطاً فلابدّ من ذكره.

وعُلم من ذلك ان المقايسة بالاطلاقات في غير محلّه، /٢١/ ويحتمل ان يكون علة لجميع الجمل، فيكون علة للجملة الأخيرة أيضاً.

[أقول:] يأتي فيه ما سبق.

واحتمل ان يكون علة لذهاب التغير بالنزح، فيصير مجملاً.

ففيه: مع أنّه خلاف ظاهر الرواية ان ذهاب التغير يكون من الأمور العادية المترتبة على المادّة، فليس شأن الشارع بيانها.

وثالثاً: ان مجرد وجود المادّة ليس علة لزوال التغير، بل العلة القريبة هي الاختلاط والمزج، فلابدّ اما ان يذكر العلتين أو العلة القريبة، وذكر العلة البعيدة بدون القريبة بعيد، فلا يحمل مثل كلام المعصوم عليه السلام عليه مع أنّه كان ذلك أمر عرفي كان معرفة الإمام وغيره فيه على حد سواء.

وقد يقال*: إنّه علة لقوله عليه السلام «لانه واسع»، وما يقولون من أنّه لابدّ ان يرجع إلى الجملة الأخيرة، والجميع انما هو فيما إذا كان كل من الجمل مطلبٌ وحكمٌ برأسها. وفيما نحن فيه ما وقع من الجمل يعد واسعاً فمن فروعه، فقوله «لأن له مادة» علة لتوسعة الماء وعدم تنجسه، غايته أنّه يعلم من ترتب قوله «فينزح حتّى يذهب..» ان كل ماء واسع إذا تغير بالنجاسة إذا نزح ماؤه بهذا المقدار يصير طاهراً.

والحق ان نقول حكم بأن ماء البئر واسع ثمّ ترتب أحكام ماء الواسع عليه من أنّه لا يفسده إلاّ أنّه ينحصر المفسد له بالتغير، فلابدّ أن يزول ذلك التغير حتّى يرجع إلى حالته الّتي كانت له من كونه طاهراً لا يفسده شيء، فيعلم من ذلك ان المدار في النجاسة بالتغير ورفعها برفعه.

إن قلت: لم حذفت قول «فينزح»؟

قلت: لأنه مسلم وقطعي بيننا وبين الخصم في أنّه ليس للنزح مدخلية، بل النزح انّما يكون مقدمة لزوال التغير.

واحتمال أنّه لمّا كان في حال الزوال يحصل المزج، فلعلّ ان يكون له مدخلية أيضاً. نقول: إن مجرد احتمال عقلي لا يوجب الوهن في ظهور الرواية في أن عدم ترتب أحكام الماء الواسع عليه إنما هو لمجرده، فإذا ارتفع ذلك ترتب أحكام الماء عليه.

ويعلم من ذلك الرواية ان تلك الأحكام للماء الواسع، ولذا لم يذكر له دليلاً وعلة بعد العلّة لكونه واسعاً فكان كما يسأل: إنا نسلّم أن أحكام الماء الواسع ذلك لكن من أين تقول: إنّه [...] فيجيبه بقوله: «لان له مادة».

إن قلت: المادّة له لا يعلم أنّه بطريق الانفصال أو الاتصال لأن مجرد وجود المادّة لا يكفي في كونه واسعاً، ولا منافاة لان يكون بعضه واسعاً وبعضه غير

---

*) *والرواية ظاهرة في ذلك كما لا يخفى على المتأمل. (منه قدس سره).*

واسع.

قلنا: لا شك في أنه يصدق في الصورتين ان له مادة، [...] ومن أن مجرد وجوده في العالم لا [...] ففيه أنّه كلام واهي لأن [...] ولا يصدق بمجرد وجود المادّة في الدنيا أن [...] بخلاف ما لو كان متصلاً [...][1].

فنقول: ان النزح بهذا المقدار علة لطهوريته بقاعدة الترتب المستفادة من إلقائه وليس إتيان علة هنا حتّى يقال لو كان شيء آخر له مدخلية، فلابدّ من ذكره، ولا يلزم في الترتب ذلك لانه إذا كان المورد مشتملاً على لوازم غير منفكة لا يدل على عدم اعتبارها، مع أن ما نحن فيه النزح من اللوازم الغير المنفكّة.

لا يقال: إن قوله «حتى يذهب» علة للنزح، فيدل على ان العلة للنزح هو ذهاب الريح لا شيء آخر، فلو كانت علته شيئاً آخر لذكره بتقريب ما تقدم.

لأنا نقول: إن قوله «حتّى يذهب» بيان مقدار النزح بمعنى «إلى أن يذهب».

لا يقال: إن الجملة الأخيرة هي «حتّى يذهب» فبناء على الرجوع إلى الجملة الأخيرة لابدّ ان يرجع إليه.

لأنا نقول: هي ليست جملة برأسها، بل قيداً للجملة الأخيرة غايةً أو علةً كما سبق.

أقول: إن كان المراد مجرد الإحتمال في الرواية، فلا يضرّ بالظهور في أن كل ذي مادة إذا تغير فيسلب النجاسة عنه بالمزج بمقدار يزول تغيره لأنّا نسلّم أن العلة للتوسعة، لكن نفهم من الترتب أن الواسع عروض النجاسة، ورفعه إنّما هو بالتغيّر ورفعه. ولا يخفى أن مجرد الحركة لا يوجب المزج بل يحرك الجسم من موضعه، ثمّ يرجع إليه.

ولا يخفى أن في زمان نزح الدلو الأخير أكثر الماء المتغير، وبعده ينبع من الأرض دلو واحد، وهو يمزج مع مقدار يسير، وإخراج الدلو الأخير أيضاً لا

---

١) هنا كلمات مبتورة في هامش النسخة المخطوطة.

يوجب حركة في فوق الماء مع أنّه نجس.

وقد عرفت أن الحركة لا يوجب المزج.

إن قلت: فبم يذهب الريح؟

قلت: لمّا كان ريحه في الدلو الأخير في نهاية الضعف، فلهذا يوجب الحركة بإعادة تصرف الهواء ذهاب ريحه.

/٢٢/ مع أنّه لابدّ أن يقول: إنّه ـ بعد الدلو الأخير الموجب لرفع النجاسة وكان جميع الماء فيه نجساً لبقاء التغيير ـ يحرّك الماء قبل خروج الدلو من الماء بمقدار ينزج الجميع.

إن قلت: بعد الحركات الكثيرة الواقعة بعده يمزج فيصير طاهراً.

قلت: مع أنّا لا نسلّم مزج الجميع بتلك الحركات الواقعة بعده، **فيه:** أن الحكم بالطهاره معلق على خصوص رفع التغير لا أنّه بعد التغير حتّى يحتاج إلى شيء آخر، ولو كان الشيء الآخر يوجد البتة كما لا يخفى.

وأيضاً الظاهر من تعليق النجاسة على التغير ورفعها برفعه ان المناط والمعيار هو التغير بنفسه، ويكون علة محدثة ومبقية، وهذا الظهور ناش من تعليق الحكمين به وجوداً وعدماً.

[عدم استهلاك أحد المتساويين للآخر]

قوله: فمن المعلوم ان أحد المتساويين لا يستهلك الآخر.

أقول: وفيه: أنّه لا مانع من ذلك، **بيانه** أنا نستهلك جزءاً قليلاً من المتنجس في الكر، ثمّ يصير ذلك الجزء حقيقة من الماء الطاهر، فيصير الماء الطاهر كراً وجزءاً من الكر، وهكذا يستلك إلى آخر أجزائه، فيصير جميع اجزاء الكر النجس طاهراً حقيقة، وليس هذا نظير استهلاك عين النجس، فإنّه لا تصير عينه طاهرة حقيقة كما سبق، فهذا لا يدل على أنّه لا يشترط الاستهلاك.

نعم، يستفاد من صحيحة ابن بزيع على أنّه لا يشترط الاستهلاك لو قلنا إنها لا يدل على عدم اشتراط المزج كما يفهم ذلك مما قلنا في الحاشية الّتي قبل ذلك.

[مزج الماء بالمطر]

قوله: بأنّه يصدق على جزئه الآخر أنّه لم يره المطر.

أقول: إن كان المراد أنّه لابدّ من رؤية المطر جميع اجزاء الماء، على هذا لا يمكن التطهير ولو بالمزج أيضاً لأن المطر بعد أن مزّجته ببعض المياه، فيستهلك في الماء، فيخرج عن كونه ماء المطر، فلا تصدق رؤية ماء المطر ولو بعد المزج لجميع الماء الكثير، فلابدّ أن ينضم إليه شيء آخر، وهو القطع بأن جهة تطهيره انما هو لعصمته، فيكون المقصود ان كل ما يراه الماء المعتصم فيطهره.

فنقول: إنّه إذا رأى جزء فيطهره فيصير الماء المعتصم جزئين، فإذا يصير زائداً على ذلك وجميعها الماء المعتصم وهكذا حتّى يمزج جميع الماء المعتصم.

وفيه: أنه إذا رأى المطر جزءاً من الماء، فيصير طاهراً، فيصدق على الماء المتصل بهما أنّه رأى الماء المعتصم بدون ان يحصل نزج، فيصير الماء المعتصم ثلاثة اجزاء، ثمّ يصدق على المتصل بها أنّه رأى ماء المطر، فيصير الماء المعتصم أربعة أجزاء وهكذا إلى تمام الماء، يصير طاهراً بدون أن يتوقف على المزج /٢٣/.

وقد يقال: إن الجزء الأول الّذي القى عليه ماء المطر يصدق عليه الرؤية لأنهما شيئان لاقى معا، فتصدق الرؤية بخلاف الجزء المتصل بهما فانهما لم تكن الإثنينيّة بينهما، فلذا لم تصدق الرؤية والملاقاة بخلاف ما إذا مزّج، فإنّه توجد الإثنينيّة في البين، فيلاقي جزء من طرف الآخر به أو يمرّ هو على ملاصقه.

وفيه: أن الإتصال والإتحاد أشدّ أنواع الملاقاة والرؤية كما لا يخفى على من تأمّل ومن لم يتأمّل.

مع أن الرواية مجرد عدم الحاجب والمانع، فهو أدلّ على المطلوب من الملاقاة كما أن الإصابة الّتي وردت في رواية أخرى كالملاقاة، فافهم.

[اشتراط الإمتزاج بدون الإستهلاك]

ثمّ اعلم انه أورد على من اشترط الامتزاج بدون الاستهلاك بأن القائل باشتراط الامتزاج يقول: إنّه لابدّ من تداخل الاجسام من الماء الطاهر في الماء النجس ولا يكفيه مجرد الاتصال في تطهير شيء من الماء، بل ما يصير طاهراً هو مجرد السطح كما لو لاقى الحجر الماء، فإنّه لو كان باطن الحجر نجساً، لا يصير طاهراً بمجرد ملاقات الماء لسطحه، فعلى هذا لو فرضنا اتصال ماء المطر بالماء النجس بحيث احاط بتمام سطحه، فعلى هذا لا يطهر الاسطح الماء، وسطح ماء النجس عند ماء المطر مستهلك.

وهكذا بالنسبة إلى جميع اجزاء ماء النجس، فإنّه يقول: إنّه لو بقي قطرة من ماء النجس في بحر من الماء الطاهر باق على نجاسته حتّى يمزج.

وبالجملة، لا يطهر في كل حالة الّا السطح، وهو عند الماء الطاهر مستهلك.

فإن يقل الّذي يشرط الامتزاج بأنّه يطهر بمجرد الملاقاة شيء من جسم ماء النجس، **فنقول**: يطهر على هذا جميع الماء لعدم القول بالفصل.

اللّهمّ الّا أن يقال: ان الرواية مما تدل على مجرد التطهير بماء المطر، وليس في بيان كيفية التطهير كما سبق ان الروايات لا تدل على طريقة التنجيس أيضاً.

فعلى هذا، لابدّ ان يرجع إلى طريقة العرف في التطهير، وندّعي ان طريقة العرف انما هو بالمزج أو أنّه القدر المتيقن من طريقة العرف، فلابدّ من الأخذ به*.

---

*) ***أقول: طريقة العرف انما هو بعدم المزج، بيان ذلك أنّه لا يصدق على ماء ملاصق بماء آخر أنّه لم يره بل يصدق الرؤية، ولا شك أنّه إذا قيل للعرف أنّه إذا رأى ماء المطر ماء آخر يطهره لا يفهم طهارة خصوص سطح الملاصق بدون ضم شيء من الجسم نظير الحجر وأمثاله، بل يفهم***

[خروج الماء المعتصم عن عنوانه]

قوله: وأما خروج الماء المعتصم عن عنوانه..

قد يجاب عن أصل الإشكال بانا لا نسلّم انقطاع بعض أجزاء الكل عنه أصلاً، بل يكون حال المزج هنا حال المزج في اللبن مع مايع أحمر، فان أول زمان الاختلاط يوجد صغار من كل منهما في كل منهما، وكل منهما عن اصله، ولو شككنا أيضاً نستصحب الطهارة.

أقول: هكذا لابدّ ان يقرر لا ان يجعل الأوّل دليلاً مستقلاً والإستصحاب أيضاً كذلك لأن الأول لا يتم بنفسه بل بعض الأوان ينفصل وبعض الأوان لا ينفصل.

[انفعال الطهر بالتطهير]

قوله: مع أن انفعال الطهر بالتطهير..

أورد عليه بناءً على ان التطهير والتنجيس يحصلان في آن واحد أنّه يحتمل ان يصير الكر أقل من الكر؛ لانّه بمجرد دخول بعض اجزاء الماء الطاهر فيه يصير ذلك الجزء منقطعاً عن الكر، فيصير الكر أقل من الكر، فينجس*.

وسلمنا أنّه بمقدار ما دخل في الماء يصير طاهراً /٢٤/ ومتصلاً بالكر، فلا

الفرق بينهما وانه يطهر شيئاً من جسم الماء الطاهر، فإذا طهر شيئاً من الماء الطاهر، فإذا قيل للعرف ان ما يصير طاهراً يكون كحكم نفس ماء المطر فيفهم طهارة جزء آخر بدون المزج، فلو بنينا على الرجوع إلى طريقة العرف أيضاً نقول: طريقتهم على عدم اعتبار المزج، لكن بعد أن يقال لهم ان ما يصير طاهراً بحكم الطاهر، فافهم. (منه قدس سره).

*) *أقول: ويحتمل ان لا يصير في وقت من الاوقات أقل من الكر، لانه في آن النجاسة حصل التطهير لجزء آخر وانضم إليه.*

نعم، فيه يحتاج إلى استصحاب الطهارة لاحتمال أن يكون ما صار طاهراً أقل ممّا صار نجساً ولاحتمال أن لا يكون ما صار طاهراً متصلاً بالباقي. وعلى كل حال، لا يحتاج إلى ما قال: «مع أن انفعال المطهر..» لأنه لا مدخلية له في ذلك، بل لابدّ لك في كل زمان من كرٍ عاصم، فافهم. (منه قدّس سره).

يصير الكرّ أقل من الكرّ، حتّى يصير نجساً.

قلت: يلزم هنا محذور آخر، وهو أنّه كلما يطهّر جزءاً ينجّس جزءاً آخر؛ لأنّه لابد في التطهير من التخلل حتّى يحصل المزج.

أقول: فالجواب ما قدّمنا من أنّه لا يلزم حصول الانفصال حتّى نقول ان الماء الطاهر يصير نجساً ولو شك استصحب الطهارة ولو حصل التعيين بالأقليّة نحكم بنجاسة الجميع بناءً على أن الامتزاج شرط*.

[تأثير سرعة النفوذ في الطهارة]

قوله: مع أن الماء سريع النفوذ.

أورد عليه أنّه ان يحصل بمجرد النفوذ، الطهارة مع أنك تقول: إنّه سريع النفوذ، فلابدّ أن لا يكون المزج شرطاً؛ لانّه بنفسه يحصل المزج مع أنّه بناء على قول من اشترط المزج يقول: لو اتصل ماء طاهر مع الماء النجس في مدة طويلة لا يصير ذلك سبباً لطهارته، مع أن هذا معلوم أن الماء لا ينفذ في الماء.

وفرق بين الماء والحبوب لأن الحبوب لعدم كمال الالصاق بين اجزائه الصغار

---

*)*لا يقال: ان هذا يصير [...]لأنّك لابدّ أن تحرز الامتزاج الطاهر، فتستصحب الطهارة، ثمّ عليه الامتزاج بالماء الطاهر، ثمّ يحكم.*

لأنا نقول: لمّا كان الامتزاج محرزاً بالوجدان لا يضر.

نعم، في كل مورد أحرز الأمر الواقعي بنفس الإستصحاب يصير أصلاً [...]كما إذا استصحب الماء في النهر ثمّ تلقي ثوبك فيه، فقلت إن الماء باقٍ فثوبي لاقى بماء النهر فصار طاهراً لأن الملاقاة الّذي هو الأمر الغير الشرعي انما احرز بنفس الإستصحاب بخلاف ما أحرزت الأمر الغير الشرعي بالوجدان كما إذا استصحبت طهارة الماء ثمّ غسلت ثوبك فيه بماء الغسل الّذي هو أمر غير شرعي إنما أحرز بالواقع وطهارة الماء بالاستصحاب، فيصدق غسل الثوب بماء طاهر بدون أصل مثبت.

وهذا القسم من الأصول مما لا خلاف فيه، والّا لا تبق ثمرة مهمّة للاستصحاب أصلاً. وما نحن فيه من هذا القبيل، فافهم وتأمّل. (منه قدّس سرّه).

مع أن الماء جسم فيه لطافته ينفذ فيه، بخلاف الماء مع الماء، فإنه كلما يمكن ان ينفذ فيه ماء آخر ينفذ هو فيه بنفسه، فلا يبقى للغير مكان.

ولذا فرضنا أن حوضاً صار نصفه متغيراً من النجس ثمّ زال تـغيره لا يـحكم الشيخ بطهارة شيء من النجس إلّا بحركة الماء.

وأمثال ذلك، مع أنّا نقول إنّه لا يحصل المزج بالحركة أيضاً بل يحصل مجرد حركة في الجسم.

إن قلت: انا نرى من تأثير الملوحة وأمثال ذلك من أحدهما إلى الآخر.

قلت: الملوحة وأمثال ذلك ليس من الماء بذاته والّا لم يتخلف عنه بـل كـان ملازماً لشيء آخر، وكان ذلك الشيء في الماء ونقول: ذلك الجسم لخفّته أو ثقله يتحرك، وفي بعض الأوان تحصل بالمجاورة أيضاً.

[تعارض استصحاب الطهارة]

قوله: معارض باستصحاب طهارة.. اه.

أورد [عليه] أن الإستصحاب لا يجري هنا حتّى يكون معارضاً لانه لو شمل مثل ذلك فيلزم التناقض في مدلول «لا تنقض اليقين..» لانه من حيث خصوص كل منهما لمّا يكون ارتفاع الحالة السابقة مشكوكاً، فلابدّ أن لا ينقض، ومن حيث العلم الإجمالي على خلاف الحالة السابقة لابـدّ أن يـنقض بـمقتضى نـفس «لا تنقض..». فيلزم التناقض في مدلوله لو كان شاملاً لمثل ذلك.

لا يقال: إن العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموارد شكّ.

لأنا نقول: ان ذلك ما يخالف لانّه علم برفع الحالة السابقة قطعاً، وبالنسبة إليه علم تفصيلي.

أقول: قد أشرنا في مسألة ان الإحتياط بالنسبة إلى الطريق يوجب العسر أم لا ان الظاهر من العلم واليقين هو اليقين بالنسبة إلى ما نريد استصحابه بخصوصه لا

بانضمامه إلى شيء آخر، ولا فرق /٢٥/ في ذلك بين اليقين بالنسبة إلى المستصحب أو الارتفاع.

ولا يعارض ذلك باستصحاب الكلي بانّه مردد أولاً بين أن يكون في هذا الشخص أو هذا الشخص لأن هنا ما نريد استصحابه هو نفس الكلي وبالنسبة إليه يكون العلم تفصيلياً، وبعد ذلك لابدّ ان نقطع بارتفاع نفس ذلك الكلي بخلاف ما نحن فيه، فإنا نريد اجراء الاستصحاب في خصوص كل من الماء الطاهر والنجس، وليس اليقين على الخلاف في البين.

وبالجملة لو لم يجر الإستصحاب، فلابدّ من الرجوع إلى قاعدة الطهارة ولو جرى أيضاً يكونان متساقطين كما في الشبهة المحصورة للعلم على خلافهما.

ثمّ أيضاً أقول: لو كان العلم بالخلاف مثبتاً للتكليف، وقلنا: ان العلم الإجمالي منجّز للتكليف لا يجري الإستصحاب لعدم الفائدة، وإلّا فلابدّ أن أتأوّل قوله عليه السلام: «لم يحمل خبثاً»[1] معناه أنّه لو كان فيه نجاسة لا يتحمله بل يلقيه.

قوله: غير مؤثر في التطهير والتنجيس.. اه.

مراده ان القائلين بالطهارة والنجاسة فيما نحن فيه يقولون غير مؤثر، فهذا الكلام لمجرد إلزام الخصم والّا فالاتفاق في صورة الامتزاج موجود؛ لأنّه ماء واحد في تلك الحالة.

[مذهب السيد والحلي والعماني في المقام]

قوله: لا ينفعل بمذهب السيد[2] والحلي[3].

---

١) عوالي اللئالي ٧٦/١، الفصل الرابع، ح ١٥٥ و١٥٦.

٢) الناصريات: ٧٢.

٣) السرائر ٦٣/١.

إن أجيب عن ذلك بأن السيد يقول بالنجاسة في الماء[١] المنفعل، غايته أنّه توهم ان الماء الوارد معتصم، وكذا العماني توهم ان الماء كلية عاصم وإذا وقع الإجماع على كلي لا يضر الاختلاف في أن فلان فرده أم لا بذلك الاتفاق.

أقول: فلكل مجتهد ان يجتهد في تحصيل الأفراد، وإذا حصل الفرد يترتب الحكم بلا تأمل.

وهذا باب كثير النفع.

ونظير هذا انك لو احرضت ان المسجد وأمثاله موقوف على المحق فلك الصلاة فيه لو كنت محقاً باعتقاد ولو كان باعتقاد الواقف مبطلاً، وكذا المحب وأمثاله.

ثمّ أقول: يرد على المجيب أنّه لا يعلم أن العماني يقول: يتنجس الماء القليل بمجرد الاتصال لو فرض أنّه اعتقد انفعاله أم لا، فلعله يشترط الامتزاج فلاتفاق[٢].

اللّهمّ إلّا أن يقال: ان عدم العلم بموافقة العماني لا يضر بالاتفاق في أن كل ماء منفعل إذا امتزج مع الماء النجس يصير نجساً، فالكلية محرزة، فافهم.

[سبق الكرية على الملاقاة]

قوله: وان شئت قلت: إن ظاهر الرواية سبق الكرية على الملاقاة.. اه.

أقول: لا شك أنّه لو لاحظنا ظاهر الرواية، فهي تدل على ان النجاسة لا تنجس الكر، فعلى ظاهره لابدّ ان تكون نجاسته موجودة سابقاً، وكذا الكر.

ولازم ذلك سبق الكرية على الملاقاة؛ لان الملاقاة عبارة عن نسبة الالصاق بين شيئين، فلابدّ من سبق وجود المنتسبين، وليست النسبة فيما نحن فيه من قبيل نسبة الفعل إلى الفاعل أو المبتداء إلى الخبر، حتّى يقال إنه شرط سبق المنتسبين كما في «قام زيد» و«زيد قائم» مما لا قوام لإحدى الطرفين أعني المبتداء

---

١) في المخطوطة: ماء.

٢) كذا.

والفاعل، بل النسبة فيما نحن فيه من النسبة بين الفاعل والمفعول لابدّ من سبق وجودهما على النسبة كما في ضرب زيداً عَمْراً، فافهم.

وقد يقال: انا نفهم من الرواية وأمثاله بملاحظة الحكم والموضوع ان الكرية مانعة بمعنى ان الكر لا ينجس به سواء كانت الكرية حين الملاقاة أم بعده مثلاً إذا لاقى نجس مع ماء آخر بالمّاء القليل بحيث حصلا في ان واحد لم ينجس /٢٦/ لأنه ان ينجّس، فالكر ينجس.

مع أنّا قلنا إنه يفهم ان الكرية مانعة، وتأبى عن التنجيس.

وفيما نحن فيه أيضاً لو نجس الماء الملاقي الماء النجس، فينجس من الكر.

ولو سلمنا ان لا يفهم ان الكرية مانعة لكن نقول: إنّ الرواية مهملة من الكر الّذي حصلت الكرية له بالملاقاة، بل الرواية نظره إلى المياه الخارجية الّتي بعضها كثير وبعضها قليل في أنه لا ينجس الكثير منها.

وعلى هذا، يصير في طرف المفهوم أيضاً مهملة عن ذلك، فلا يدل على التنجيس بالملاقاة مع القليل الّذي يحصل بها الكرية، فإذا صارت ساكتة عن ذلك نقول: لا مانع من استصحاب طهارة ذلك الماء.

فعلى هذا يتعارض الاستصحابان بملاحظة الاتفاق الحاصل على ان حكم تلك المائين لا يختلف، وإذا تعارضا تساقطا، فتجري قاعدة الطهارة، لانا نقول: لو سلمنا ان كل ما يفهم بعد اللفظ من ملاحظة الحكم والموضوع بإعانة دلالة اللفظ عليها في الجملة يكون حجّة، وإن ذلك من الظنون الخاصة* لكن نقول: ان

---

*) *حاصل الكلام هنا ان [...] بظاهره يدل على أن الملاقي [...] وان الكرية السابقة تلزم ان هذه الدلالة أيضاً غيره.*

لانا نقول: هذا معنى ظاهر لأن اللفظ بظاهره يدل [على أن] الملاقاة تؤثر النجاسة وينجسه، و[...] المقتضي ـ وان شئت لم تعبّر عنه بالمقتضي ـ أنه مؤثر.

وأيضاً اللفظ بظاهره يدل على أنه إذا [...] الكر لم ينجس، وعدم حصول النجاسة في هذه الصورة هو معنى المانع.

الجواب عن الأول أن نقول: كما يفهم من طرف الكر أنّه مانع مطلقاً كما وصفت لكن يفهم شيء آخر هنا أيضاً ـ بتلك الدلالة المذكورة ـ يرفع كلامك، وهو أن جهة ان الماء عاصمة كان بهذا المقدار انما هو لقوامه بهذا المقدار من الماء الطاهر كما أشير إلى ذلك في بعض الروايات أنّه يطهر بعضه بعضاً.

فإذا كان كذلك نقول: ان الملاقاة مقتضٍ للنجاسة، فلابدّ له من عاصم، وليس قابلية لعاصمية الماء النجس المتصل به، لان علة عاصميته انما هو لكونه بهذا المقدار من الماء الطاهر، وليس كذلك.

وبوجه آخر نقول: ان الملاقاة هنا مقتضٍ للتنجيس لظاهر الرواية في أن النجس ينجّس القليل بالملاقاة.

وعلى هذا، فلا يمكن ان يكون الملاقاة مقتضياً للمانع عن التنجيس أيضاً؛ لأنّه محال ان يجتمع الاقتضاءان المتضادان في شيء واحد.

إن قلت: إنّا نقول بالعكس.

قلت: بناء على ما سبق من انك فهمت ان الكرّية مانعة لا إطلاق لذلك تقول إنا نقول بالعكس، فيتعارضان؛ لان ظاهر الرواية يدل على اشتراط السبق.

بل ذلك مبنيّ على ما قلت من أنّا نفهم المانعية من الرواية، وليس إطلاق لفهمك، وما قلنا بيان لمقدار المانعية ولكن في الطرف الآخر الاطلاق موجود ولا معارض له.

نعم، هذا الاطلاق يبيّن مقدار مانعية الكر من أنّه في غير تلك الصورة الّتي تحصل الكرية بالملاقاة مع الماء النجس، فافهم وفّقك الله تعالى إن شاء الله.

واما الجواب عن الاهمال، فنقول: /٢٧/ إنّه نمنع الاهمال بل الرواية ظاهرة في

نعم، استكشاف الكر مطلقاً مانع خارج عن ظاهر اللفظ، فيأتي فيه الإشكال من أنه حجّة أم لا بخلاف [...] السابقة، فإنّه بمقتضى ظاهر اللفظ. (منه قدس سره).

أن الكر ينجس* وغير الكر لا ينجس.

[توجيه كلام الشيخ]

وقد يوجَّه كلام الشيخ[1] هنا بأنّه جَمَعَ بين الإستدلال بأنّه يفهم من الرواية سبق الكرية وبين الإستدلال بالدليل العقلي بأنّه إذا كانت الملاقاة علة تامة لتنجس الماء، فلا يمكن ان يكون علة لمانعه أيضاً.

بيان المنافاة ان سبق الكرية ان فهم فلا يحتاج إلى الدليل العقلي مع أنّه غير تمام بنفسه؛ لأنّه يمكن ان يعكس بأن يقال إن الملاقاة مقتضية وعلة لكن لو ينضم بوجود المانع يؤثر، بخلاف ما نحن فيه فانا نقول: إنّه لمّا كان المانع أيضاً موجوداً لا يمكن ان يكون الملاقاة علة تامة للتنجيس، فافهم.

والجواب: أنا نقول: اشتراط السابقيّة انما يفهم من منطوق «إذا بلغ...» وكون الملاقاة علة للنجاسة انّما يفهم من المفهوم فتارة نتمسك بخصوص المفهوم مع قطع النظر عن المنطوق وإن لم ينفك أحدهما عن الآخر؛ لأنّه ان كانت الرواية مهملة، فهو بالنسبة إلى كلا الطرفين فبمقتضى المفهوم نحكم بعلية الملاقاة للنجاسة، ثمّ نضم إليه انه إذا كان علة للنجاسة لا يمكن ان يكون علة لمانعه أيضاً.

بل يمكن فهم الاقتضاء مع قطع النظر عن المفهوم؛ لانّه لا شك أن الكرّية لا تقتضي أثراً في الماء، بل إنما تمنع عن تأثير الغير أعني النجاسة في الماء، فتكون مانعةً لأن معنى الاقتضاء والمانعية ليس إلّا هذا، فتأمّل.

وتارةً نتمسك لذلك بنفس المنطوق.

---

*) *وفيه أنّه ليس إطلاق أحوالي في [...].*
وقد يجاب بأنّه لمّا كان في بيان القاعدة فالاطلاق الاحوالي أيضاً ثابتة.
وفيه أنّه لبيان [...] القاعدة. (منه قدّس سره).

١) كتاب الطهارة ١٥٥/١.

[ملاحظة الحدوث والتجدد في الفعل المضارع]

قوله: على عدم حدوث النجاسة فيه.. اه.

أقول: الظاهر أن الرواية ظاهرة في المطلوب لكن لمّا نقل ان عادة النبي ﷺ ملاحظة الفصاحة والبلاغة في كلماته الشريفة مع أن ذلك مسلّم عند أهل البلاغة أن الفعل المضارع يدل على الحدوث والتجدد، فملاحظة ذلك يوجب صرف اللفظ عن ظاهره العرفي ولا أقل من الاجمال.

مع أن قولهم «**إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء..**» يصير قرينة على ان المراد من ذلك الرواية أيضاً ذلك*.

نعم، لو كان في كلام الائمّة عليهم السلام ولم تكن تلك القرينة علمنا بظاهره لانّهم تكلموا طبق كلمات العرف كما يستفاد من احوالهم عليهم السلام.

اللّهمّ الّا أن يقال: ان النبي ﷺ يلاحظ الفصاحة لكن يلاحظ عدم تغير معنى الكلام عرفاً، فافهم.

[قول المحقق في المقام]

قوله: موهونة بما ذكره المحقق[1].. اه.

بناء على كفاية الوثوق في حجية الخبر، فهو حجّة؛ لأنّ عدم عمل المحقق به إنما هو بناءً على اصله من اشتراط الصحة في الخبر ويكفيه نقل جماعة له.

غايته أنه ضعيف لكونه مرسلاً لكن يجبره /٢٨/ نقل الإجماع عليه.

وما قال الشيخ[2] من أنّه يوهن الإجماع لانه لم يعرف هذا القول من قبل السيد

---

*) ***مع أنّه لا يشترط في القرينة ان يكون معانداً مع المعنى الحقيقي كما حقق في محلّه. (منه قدس سره).***

١) المعتبر ٥٣/١.

٢) كتاب الطهارة ١٥٥/١.

ومن بعده، ففيه أنه لعل عدم القول بذلك لاجل انهم فهموا ان معناه مثل «رواية إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء»، ومن يقول بذلك القول فهم منه هكذا كما نقل عن جماعة مع أنّه عمل به المنكرون لحجية خبر الواحد كالسيد المرتضى والحلي.

قد يقال ـ بناءً على انا نقول: ان قوله عليه السلام: «**إذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثاً**»، يدل على أنّه لو كانت فيه نجاسة تقذفه أيضاً ـ إن منطوق هذه الرواية معارض مع مفهوم قوله «**إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء**»؛ لانّهما يتعارضان فيما إذا اتـمّم الماء الأقلّ من الكر كراً بالماء النجس، فإن مقتضى قوله «لم يحمل خبثاً» انه لم يصر نجساً، بل تقذف النجاسة الّتي في الماء النجس أيضاً.

ومقتضى المفهوم هو النجاسة بمجرد الملاقاة، والنسبة بينهما عموم من وجه.

مادة الاجتماع ما ذكر، ومادة الافتراق بالنسبة إلى المفهوم «إذا اصاب النجس بالمّاء القليل ولم يصر كراً» ومادة الافتراق من الطرف الآخر «إذا بلغ كراً ولم يلاق النجس» أو لم يكن المتلاقيان طاهرين بل نجسين.

والقول بأن ذلك الماء يصير نجساً ثمّ يصير طاهراً، فلا معارضة هنا.

ففيه: ـ مع أنّه خلاف الإجماع؛ لأنّه إذا صار نجساً لم يصر طاهراً إجماعاً ـ أنه لم يرفع المعارضة؛ لأنّه في آن الملاقاة مورد لتلك الروايتين، فلا دليل عـلى تقديم أحدهما على الآخر.

قد يجاب: إنّا نقدّم مقتضى المنطوق على مقتضى المفهوم لأقوائـيّة المـنطوق ونسلّم ان المعارضة موجودة، ولكن نعالج بذلك.

وأورد عليه أنّه وإن كان المنطوق أقوى كلية لكن فيما نحن فيه يكون المفهوم أقوى لان المنطوق دلالته ضعيفة بحيث ينكره الأجلّاء، فلو قلنا انه يدل على ذلك نقول: ظهوره ضعيف لا يقاوم مع المفهوم.

أقول: حاصل ذلك يرجع إلى نفي الدلالة، غايته انه يكون بالقرينة، فتأمّل.

[التحقيق في المقام]

أقول: والتحقيق ان نقول: ان المفهوم ليس له إطلاق أحوالي بحيث يدل على نجاسة المأتيّ في أي حالة كانت، واطلاقه انما هو بالنسبة إلى الأفراد لا الاحوال فلا معارضة في البين.

وحاصل ما يقولون: ان المطلق ليس له إطلاق احوالي بل يكون فيه الاطلاق الأفرادي فقط، [و]انّ المطلقات تدل على ان المقتضي للحكم موجود في جميع الأفراد /٢٩/ وأما عموم الحكم لجميع حالات كل فرد فالمتكلم ساكت عنه، فإذا كان ساكتاً عن ذلك فالخبر الآخر يدل على ان بلوغه بالملاقاة قدر الكر مانع عن تنجيسه*.

وقد يجاب: انه لمّا كان الاطلاق في مقام ضرب القاعدة فلابدّ أن يكون اطلاقه من جميع الجهات منظورة، وإذا كان اطلاقه من جميع الجهات منظورة للمتكلم فتقع المعارضة.

والجواب عن ذلك أن ضرب القاعدة انما هو بالنسبة إلى الأفراد لا الحالات.

نعم، لو كان في بيان ضرب القاعدة للأفراد والحالات معاً لكان لذلك وجه، فتأمّل.

[تعارض الخبرين في خصوص القليل المتمم بالماء الطاهر]

قوله: وثالثاً بمعارضته مع ما دل على تنجس القليل.. اه.

قيل: نفهم من ذلك العبارة التعارض بين الخبرين في خصوص القليل المتمم بالمّاء الطاهر، ويمكن تعميم المعارضة بالنسبة إلى مطلق المتمم حتّى المتمم

---

*) *والحاصل ان المتكلم ليس في مقام بيان أن مجيء الحكم هنا لأي شيء، فيحتمل ان تكون العلة نفس الذات، فيعم جميع الأحوال، أو أن العلة هو الذات مع الحالات لكن مع كل حالة يؤثر فيعمّ أيضاً أولا يعمّ جميع الأحوال فلا [.....]. (منه قدس سره).*

بالنجس أيضاً.

أما دلالة «لم تحمل» على الجمع، فظاهر على فرض دلالته على قذف النجاسة.

وأما المفهوم من هذه الرواية بانضمام عدم القول بالفصل؛ لأنّه إذا دل على التنجيس في المتمم بالطاهر، يثبت في المتمم بالنجس، لعدم القول بالفصل، لأنا نقطع لاجل عدم القول بالفصل بأنّه ملازمة في أنّه إذا كان المتمم بالطاهر نجساً يكون المتمم بالنجس نجساً، فإذا دل لفظ على ثبوت الملزوم يدل على ثبوت اللازم بالالتزام العقلي.

أقول: كما ذكرنا نظير هذه الدلالة في التعادل والترجيح عند بيان المعارضة بين ما دل على وجوب صلاة الجمعة والظهر.

نعم، إطلاق عدم القول بالفصل هنا مسامحة فيه؛ لأنّ الملازمة ليست من الطرفين.

وعلى كل حال نقول: ان رواية «لم تحمل» موهونة لما لا يخفى.

ولو سلّمت المعارضة وعدم الترجيح نتمسّك بالمرجّحات السندية بالنسبة إلى موردٍ تعارضا فيه.

أقول: اثبتنا في باب التعادل والترجيح انه فيما كان بينهما عموم من وجه لا يرجع إلى الأخبار العلاجية.

[مدى دلالة رواية السكوني]

قوله: وعموم قوله عليه السلام في رواية السكوني[1]..

---

١) الكافي ١/٣، باب طهور الماء، ح ١ والرواية هي: «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الماء يطهر ولا يطهر».

أورد ان هذه الرواية وأمثالها مما ذكره الشيخ[١] ليس إلّا في أن غير الماء لا يطهّر الماء، فلا يدل على المطلوب، فتأمّل.

إن قلت: كيف يمكن ان يقال: إنه يدل قوله عليه السلام: «كيف يطهر من غير ماء» على المطلوب؟ **قلت:** مراد الشيخ انما هو المعارضة بين قوله عليه السلام إذا بلغ الماء كر لا تحمل خبثاً» وبين هذه الروايات [...] أن قوله عليه السلام «إذا بلغ» يدل على ان شيئاً غير الماء مطهّر وهو البلوغ الى [...] لأنه موجب لرفع النجاسة. وهذه الرواية تدل على ان المطهر منحصر بالمّاء فيتعارضان.

[تساقط الإستصحابين]

قوله: وأما الثالث فقد أجاب عنه..

أقول: ان استصحاب عدم الملاقاة في هذا المورد واستصحاب عدم الكرية يتعارضان فيتساقطان، وبناء على حجية الأصل المثبت يثبت التقارن وقد قلنا سابقاً بناء على إحراز مانعية الكر مطلقاً انه إذا تقارن ملاقات النجاسة مع وصوله /٣٠/ إلى حد الكرّ لم ينجس ذلك الماء ولو لم نقل بحجيته نتمسك باستصحاب الطهارة ولو لم نعلم حالة سابقة[٢] له نتمسك بقاعدة الطهارة ونثبت الطهارة السابقة له. ثمّ نستصحبه أو نتمسك بنفس القاعدة في هذا الزمان لا في الزمان السابق.

ولعله يثمر إثبات الطهارة في الزمان السابق لاجل استصحابه في مقام المعارضة.

أقول: لو قلنا إن الأصل المثبت حجّة كما يأتي في بادي النظر وقلنا إنه في صورة المقارنة ينجس كما هو ظاهر الرواية في انّه يدل على سبق الكرية، فلابدّ أن نقول بنجاسته باعتبار هذا، لكن نقول: ان الحكم المترتبِ على الاستصحابين

---

١) كتاب الطهارة ١٥٧/١.

٢) في المخطوطة: السابقة.

معارض باستصحاب الطهارة، فتجري قاعدة الطهارة سليماً عن المعارض.

ثمّ اعلم انه لا وَقْعَ لما أورده[1] في الرسالة بما بيّناه؛ لأنّا نقول: ان المياه الّذي اجتمعت وصار المجموع كراً، إمّا ان تعلم طهارتها سابقاً، فلا مانع من الإستصحاب في صورة الاجتماع وإن كانت مشكوكة الطهارة فيحكم بطهارتها بقاعدة الطهارة، ثمّ استصحب.

فلا وجه لأن يقال:

ان الماء الّذي نعلم بطهارته هو المردد بين هذا الكرّ أو أقل منه.

[وجود المانع والمقتضي في المقام]

قوله: إن الكرية علة لعدم التنجيس ولا نعني بالمانع الّا هذا.

أقول: الحاصل: ان المانع ما يكون وجوده مقتضياً للعدم، وهنا علّق عدم التنجيس على وجود الكر وهو أمر وجودي، فيعلم ان ذلك مانع وأنّ الملاقاة بنفسه مقتض.

وبعبارة أخرى ليست العلة شرطاً لكون الملاقاة مقتضياً للنجاسة بل [...] القاعدة الّتي هي عبارة عن الكرية مانع والملاقاة بنفسه مقتضية.

إن قلت: كما أن الكرية أمر وجودي؛ لأنّ مرجعه إلى الأكثرية، كذلك الأقلية أيضاً أمر وجودي لان الأول عبارة عن الماء القليل، والثاني: عبارة عن الماء الكثير وكل منهما وجودي علق النجاسة على الأول وعدمه على الثّاني وهو حكم آخر.

قلت: إنا نقول: ألف رطل من الماء في القليل والكثير مثلاً موجود، وإنما تغيير الحكم [...] من مجرد انضمام مأتا رطل آخر [...] من ذلك أن سبب التنجيس انما هو مجرد الملاقاة وليس [...] نفس ألف رطل مدخلية في هذا الحكم، بل هنا

---

١) كلمة الشيخ ـ فاعل الجملة ـ خُطَّ عليها في المخطوطة.

مانع وهو انضمام مأتا رطل آخر إليه، ولا شك أن ذلك أمر وجوديّ تعلّق عدم الحكم أعني التنجيس عليه، فيعلم من ذلك أن وجود الكر مانع لا ان العلة شرط.

فإنّا نقول: ان المقتضي للتنجيس انما هو صرف أمر عدمي، وهو غلبة الحقة من الماء حقّتين ولا شك أن الحقة الزائدة على الحقة الأولى أمر وجودي له مدخلية في عدم التنجيس، فيعلم من ذلك ان التنجيس يكون على وفق الأصل، وان الملاقاة بنفسه مقتضٍ للتنجيس.

إن قلت: ان قوله «**إذا بلغ الماء قدر كر..**» شرط نحوي، وظاهر الشرط النحوي ان يكون سبباً لعدم التنجيس لا مانعاً من التنجيس، فيكون وجوده شرطاً لحكم آخر، أعني عدم التنجيس لا أن وجوده /٣١/ مانع عن التنجيس.

قلت: لا مانع من ذلك لأنّا نقول: المانع لوجود تأثير المقتضي يكون سبباً وعلة لعدم المقتضي أعني التنجيس.

[تعارض اقتضاء الملاقاة للتنجيس مع قوله خلق الله الماء طهوراً]

ثمّ انه قد يعارض ما قلنا من أن الملاقاة مقتضٍ للتنجيس لأجل دلالة الخبر عليه بقوله «خلق الله الماء طهوراً».

وحاصله أنه يفهم من هذه الرواية ان عدم التنجيس على وفق الأصل، وان التغيير وهو أمر وجودي مانع عن ذلك؛ لأن ذلك الخبر بعمومه يدل على ان المائية مقتضية للطهارة والقليل خرج من عمومه، فإذا شك في ماء خاص أنه قليل أو كثير وجب الرجوع إلى العموم.

والجواب أن الأخبار السابقة تدل على عكس ذلك كما تقدم أن هذه الأخبار أيضاً [مقتضاها] هي القلة، وهي عدمي باعتبار [...] أعني ماء لم يكن كثيراً، فيرجع أخيراً إلى مانعية الكثير الّتي هي مفاد أخبار الكثيرة اللازم تقييد الماء في هذه بالكثير، وجعل [...] جزء داخلاً في [...] المحكوم بعدم الانفعال، فتلك

العمومات ليست من [...] ما كان عنوان العام للحكم، وعنوان المخصص بل تلك القاعدة انما [...] في مورد يكون عنوان المخصص امراً وجودياً كالعالم الفاسق بالنسبة إلى العالم فقط، فتأمّل.

وحاصل الجواب ان هذه الرواية بعد أن تخصص بأقل من الكر يصير معناه ان الماء الكثير خلق طهوراً، فيصير حاصل الجميع ان الماء بنفسه مقتضٍ للنجاسة وان الكرية مانعة وإن زوال التغيير رافع للمانع.

[ما دلّ بعمومه على انفعال الماء]

قوله: مضافاً إلى ما دل بعمومه على انفعال الماء.. اه.

أقول: كلامه في السابق انما هو مبني على مجرد اثبات كون الملاقاة مقتضياً والكرية مانعة حتّى لو شك في مانعية شيء* كثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار من الأطراف تمسك بالمقتضي ويرفع المانع بأصل العدم.

هذا بالنسبة إلى الشك في مانعية الموجود الّذي يكون من الشبهة المفهومية، وكذلك في الشبهة المصداقية كما إذا شك في وجود المانع أعني أن هذا الماء كرّ أم لا.

والأصل أنه الآن يتمسك لإثبات ذلك بالعمومات، غايته أنه خرج عن ذلك صورة الكرية، فإذا شك في ذلك مفهوماً أو مصداقاً نقول: خرج من العملوم ما لم نشك فيه مصداقاً أو مفهوماً، فنتمسك بالعموم للباقي.

لا يقال: ان المخصص له عنوان على حدة فلم تثبت أصالة عدم كونه من ذلك العنوان دخوله في عنوان الآخر.

لانّا نقول: إن الاستثناء لم يجعل عنواناً على حدة في مقابل العام.

إذا عرفت كلامه بتفصيله فاعلم أنه أورد عليه:

---

*) *شرطاً كتساوي السطوح أو [...]. (منه قدس سره).*

أما على مدعاه الأوّل من أنّه يرجع الكلام إلى المقتضي والمانع من أنا لو سلّمنا المقدمات المذكورات لإثبات ذلك نقول: إنّه لا يجوز التمسك بالمقتضي، ويرفع المانع بأصل العدم مطلقاً كما هو المدعى بل نقول: ان التمسك بالمقتضي بإعانة أصالة عدم المانع دليل عقلي لا يكفي فيه مجرد الظهور بل لابدّ من ملاحظة ان أصل العدم في أي مورد يجري؛ لأنّ دليله بناء العقلاء.

فنقول: أما في صورة الشك في مانعية الموجود كما هو المدعي الآن ليس بناؤهم على إجراء أصل عدم المانع أصلاً.

وأما في صورة الشك في /٣٢/ وجود المانع فإنما يكون بناؤهم على العدم لو كان شكّه غير عقلائي بحيث يستهجن ويستقبح عند العقلاء ذلك الشك.

أقول: هذا الكلام يأتي في مانعية الموجود أيضاً إلاّ أنّه يجاب: إذا كان شيءٌ موجوداً فاحتمال المانعية فيه ليس في غالب الأوقات بحيث يستهجن.

أقول: وفيه ما فيه؛ لانه لا فرق بينهما أصلاً.

وأورد على ما أجاب الشيخ[1] من المعارضة بقوله عليه السلام: «**خلق الله الماء طهوراً لم ينجسه...**»[2] بأنا نسلّم أنّه تخصص تلك الأخبار بما دل على تنجيس الماء القليل لكن التخصيص انما يوجب عدم حجية العام في مورد المخصص لا انه يوجب تغيير العنوان أيضاً.

وبعبارة أخرى قوله عليه السلام: «**خلق الله الماء طهوراً..**». يدل على ان الأصل في الماء هو الطهارة، وأنه بنفسه مقتضٍ لها، وان التغيير مانع، ويدل أيضاً على ان هذا الحكم ـ أعني الطهارة ـ بالفعل ثابت له، والتخصص انما يوجب رفع الثّاني ـ أعني كون الحكم ثابتاً له بالفعل بالنسبة إلى صورة الملاقاة ـ ولا يوجب التخصيص؛ لأنّه يقول: إن الماء بنفسه ليس مقتضياً للطهورية، فمن حيث بيان ان المقتضي أي شيء

---

١) كتاب الطهارة ١٥٩/١ ـ ١٦٠.

٢) وسائل الشيعة ١٣٥/١، باب إنه طاهر مطهر برفع الحديث ويزيد الخبث، ح ٩.

متعارضان الآن أيضاً، ولم ترفع المعارضة.

[الشك في الكثرة]

قوله: مضافاً إلى ما دل بعمومه على انفعال...

أورد عليه ان العموم هنا هو ان الماء الغير الكثير ينجس، فلا يمكن التمسك بذلك مع الشك في الكثرة.

لا أقول: إن المخصص المتصل يوجب تغيير العنوان.

بل أقول: إن الظهور من اللفظ هو هذا المقدار.

وبعبارة أخرى: عنوان العام هو هذا المقدار لكون المخصص متصلاً به.

نعم، لو كان المخصص منفصلاً كما في «خلق الله الماء طهوراً» بالنسبة إلى الماء القليل لا يوجب التغيير للعنوان أصلاً لكون المخصص منفصلاً، ولذا نرجع إليه في كل مورد نشك في الطهارة والنجاسة.

ولا يخفى أن ما أقول إنما هو مع فرض تسليم دلالة الرواية السابقة على ان الماء بنفسه مقتضٍ للنجاسة أيضاً ـ اعني «خلق الله الماء» بعد تخصصه بقوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كراً» ـ لأن ذلك لا يوجب تغيير العنوان.

وما قاله الشيخ من أنّه يصير العنوان ان الماء الكثير لا ينجسه شيء في غير محله.

أقول: أما قوله في الحاشية السابقة من أن التخصيص لا يوجب لان يصير بمنزلة أن يقول «إن الماء بنفسه ليس مقتضياً للطهور.. اه.» فيه أن الشيخ لم يقل ذلك لمجرد التخصيص، بيان ذلك أن /٣٣/ الشيخ لمّا أثبت ان الماء بنفسه فيه مقتض للنجاسة فعورض ذلك مع قوله عليه السلام «خلق الله الماء...».

بيان المعارضة أنه لمّا كان عنوان العام في ساير الموارد مقتضياً لحكم العام مثل «أكرم العلماء». وهذه الرواية يدل على أن الماء بنفسه فيه مقتضٍ للطهورية،

فأجاب الشيخ[1] عن ذلك الإيراد بأن ذلك العام ليس كساير العمومات من أن يكون عنوان العام اعني الماء مقتضياً للطهورية؛ لأنّه يخرج عن ذلك الحكم أمر عدمي، وهو ماءٌ لم يكن بقدر الكر.

فيعلم من ذلك ان حكم العام موقوف على أمر وجودي بالنسبة إلى حكم مطلق الماء، فيعلم من ذلك ان الماء بنفسه ليس مقتضياً للطهورية.

أقول: فعلم ان الشيخ لم يقل ذلك من مجرد التخصيص بل لأجل ان ذلك العام ليس كساير العمومات لأنه يخصص بأمر عدمي، وليس مراد الشيخ ان التخصيص بنفسه يوجب جعل عنوان وتغيير عنوان للعام.

[تغيّر العنوان]

نعم، الشيخ يقول بأن العنوان يغيّر لأن هذا الأمر الوجودي الّذي له مدخليّة في حكم العام يصير جزء موضوعٍ له، فيصير بناءً على قول الشيخ بمنزلة أن يقول عليه السلام: «خلق الماء الكثير طهوراً» حتّى إذا شككنا في بعض الموارد لا يمكن ان يتمسك بعموم «خلق الله..».

أقول: لنا ان نورد على الشيخ بوجه آخر أيضاً، وهو ان نقول: ان الماء القليل ليس بالنظر إلى مطلق الماء أمر عدمي بل فرد منه، فتأمّل.

وفيه: أن المفروض أن للماء فردين وفي أحدهما أمر وجودي زائد وله حكم فيكشف من أن ذلك الوجودي شرط له.

وأما ما أورد على الشيخ في التمسك بالعموم فيما دل على أن الماء [...] حاصله أن المخصص المتصل وكذا المنفصل ليس لهما عنوان في مقابل عنوان العام لكن المتصل يوجب تغيير العنوان للعام لأنه يصير عنوان العلماء عنوان العلماء الغير الفساق، فضيّق عنوان العام في مثل «أكرم العلماء إلّا الفساق».

---

١) كتاب الطهارة ١/١٦١ ـ ١٦٢.

[الشك في الشبهة المفهومية شرطاً أو شطراً]

فإذا شك في الشبهة المفهومية شطراً أو شرطاً لا يتمسك بالعموم لا لأن المخصص يجعل عنواناً مقابلاً للعالم، بل لانه يجعل عنوان العالم قصيراً لا يشمل ذلك؛ لأنّ العنوان هو الماء الغير الكثير فلا يتمسك بالعموم مع الشك في الكثرة مفهوماً شطراً أو شرطاً.

وأما الشبهة المصداقية* فأمره أوضح، ولا مجال للتمسك بالعموم له بقوله «خلق الله..». لأن المخصص المنفصل لا يوجب تغيير عنوانه، فإذا شككنا في ماء أنه قليل أم لا مفهوماً، فيوجب ذلك الشك في التخصيص فلا مانع من التمسك بالعموم**.

أقول: التمسك بناء على الظن النوعي لا مانع منه، ولكن /٣٤/ في أصل الظن النوعي تأمل.

وما نحن فيه من شواهده لعدم فهم العرف.

وما يقولون كذلك أذهانهم مشوبة لكن ما ادعيناه الآن إنما هو فيما كان منشأ رفع الظن دليلاً معتبراً كما فيما نحن فيه أنه خرج الكر بدليل معتبر منفصلاً عن العموم، ثمّ نشك أن الكر أي شيء، فافهم وتأمل.

قوله: لان شك في التخصيص.. اه.

قيل هنا: أولاً إنّه*** لا تتم قاعدة المقتضي والمانع كما سبق.

وثانياً: قد فهمت أن تلك العمومات لمّا كان مخصصها متصلاً لم تكن دائرة العام

---

*) *وأما الشبهة المصداقية لمّا لم يمكن التمسك له بالعموم مطلقاً؛ لأنّه ليس في التخصيص فلابدّ أن يرجع فيه إلى قاعدة الطهارة. (منه قدس سره).*

**) *وإذا عرفت أنه لا يتمسك للمشكوك مصداقاً ومفهوماً بعموم ما دلّ على التنجيس كما ذكره الشيخ فلا [...] أن يتمسك للشبهة المفهومية بقوله «خلق الله..». (منه قدس سره).*

***) *هذا الإيراد لا ربط له بكلام الشيخ. (منه قدس سره).*

وسيعة، حتّى يدخل المشكوك فيها.

وعلى هذا، فالمرجع عموم «خلق الله» وقد سبق ان المخصص المنفصل لا يغير عنوان «خلق الله» الماء ولو لم يدل على كون عنوان العموم مقتضياً كما سبق.

وعلى هذا ليس المرجع قاعدة الطهارة لان القاعدة انما يبين حكم الشك مع أنّه لا مانع من الرجوع إلى عموم «خلق الله» وهو دليل اجتهادي، فيقدم على غيره.

[اعتبار الظن النوعي]

أقول: ذلك كله مبني على اعتبار الظن النوعي حتّى لو كان منشأ رفع الظن دليلاً معتبراً. ولعل أحد الأدلة له ما يسلم عند الكل من الإجماع على استصحاب عدم المخصص حتّى يعلم المخصص.

ونحن لم نعقل إلى الان دليلاً على ذلك لو كان منشأ رفع الظن دليلاً معتبراً، ولكنهم يسلّمونه حتّى ان الشيخ يقول بُعيد ذلك: إذ يكفي في ثبوت حكم العام عدم العلم بثبوت حكم الخاص دون العكس. انتهى.

وعلى ما بنينا من عدم اعتبار الظن النوعي لو كان رفع الظن لأجل دليل معتبر يرد فيما نقلناه إيرادات إلّا أن المرجع يصير أخيراً قاعدة الطهارة.

[الكلام في الشبهة المصداقية]

قوله: إذاكان مسبوقاً بالعلة...

كلامه إلى الآن في الشبهات المفهومية، وكلامه الآن في الشبهات المصداقية، وقسّمه على قسمين:

أحدهما: ان يكون مسبوقاً بالقلة.

والأخرى: ان لا يكون كذلك.

واستدل للثاني بوجوه ثلاثة: الإستصحاب، وقاعدة المقتضي والمانع، والتمسك

بالعموم.

وسيأتي الكلام انشاء الله فيها.

[استصحاب القلة]

واستدل للأوّل باستصحاب القلة، فكأنه أورد عليه ان الموضوع غير باق هنا لأن الماء صار أزيد بحيث صار منشأ للشك /٣٥/ فالموضوع غير باق.

ولذا اجاب عن ذلك بأن ذلك مما يتسامح العرف به في عدم تغيير الموضوع، ولذا أورد على الجواب أن الجواب غير جارٍ فيما كانت الزيادة فاحشة بحيث لا يتسامح به أهل العرف.

أقول: ذلك على مبناهم من اشتراط بقاء الموضوع لا مانع منه، ولا مانع ان يثبت بأصل تعبدي موضوع للعام، ولكن لا يخفى أنه لو كان الحكم مترتباً على نفس القلة يكون أصلاً مثبتاً مع أن الشيخ لا يقول بحجيّته.

نعم، لمّا كان الحكم مترتباً على عدم ما لم يبلغ حدّ الكر لا يكون أصلاً مثبتاً.

قوله: واما لأن عنوان المخصص.. اه.

أورد على التمسك بالعموم مما سبق وكذا بالتمسك بقاعدة المقتضي والمانع بما سبق، فلا نعيده.

قوله: لان المتيقن خروج المعلومات.. اه.

أقول: حاصل ما يأتي بالنظر من الفرق أن في «أكرم العلماء ولا تكرم زيداً» لو لم تكرم عمراً لاشتباهه بزيد لا يلزم زيادة تخصيص لأن المخصص هو زيد فقط بخلاف ما نحن فيه، فإنّه لمّا كانت النسبة هي الأقلية والأكثرية بين المستثنى والمستثنى منه **فنقول**: غير المعلومات لو خرج يلزم كثرة التخصيص لأن

المجهولات غير معلوم خروجها، فلابدّ أن يدخل في المستثنى منه والّا يلزم تخصيص بالنسبة إلى ما لم يعلم خروجها، بخلاف زيد في المثال فإنّه لا يلزم خروج أزيد من زيد.

أقول: لا فرق أصلاً بين المثال وما نحن فيه، والّا فقل في المثال: ان الّذي خرج من العموم هو زيد المعلوم كونه زيداً.

[تبعية صاحب الحدائق]

قوله: وكأنه تخيل تبعاً لصاحب الحدائق ان كلّاً من القلة والكثرة.. اه.

أقول: الفرق بين ان نرجع في مورد الشك إلى العمومات الاجتهادية أو القاعدة المضروبة للشاك انه إذا رجعنا مثلاً في الشبهة المفهومية إلى العمومات نترتب عليه اللوازم كلها؛ لأنّه إذا تعبدنا بأن شيئاً طاهر في الواقع نترتب عليه الطهارة الواقعية ونترتب عليه اللوازم، فعلى هذا نترتب على ذلك أن ثلاثة أشياء عرضاً وعمقاً وطولاً كرّ وماء معتصم، والكرية والاعتصمام ملزوم للطهارة.

فعلى هذا نتعدى بكل حكم يترتب على الكر وماء معتصم غير الطهارة أيضاً. وأما لو رجعنا إلى قاعدة الطهارة لم نترتب عليها اللوازم؛ لأن الطهارة /٣٦/ على هذا حكم ظاهري للشاك، فلا يثبت نفس الواقع حتّى نترتب عليه اللوازم*.

فلو فرضنا أن حكماً كان مرتباً على الكرية أو الماء المعتصم لا يثبت بذلك مثلاً، فلو قلنا إن الغسل مرة مترتب على الكرية نقول: لا يكفي، أمّا لو وضعت اليد فيه مرتين فيصير طاهراً.

وعلى هذا، فيرد على من نقل الشيخ كلامَه انه يكفي الوضع أيضاً في ذلك الماء

---

*) *أقول: نحن نقول أيضاً بعدم [...]لكن لا لأجل ان اللوازم لا تثبت، بل لأجل ان هذا ملزوم للحكم، ولا يفهم العرف ترتب الكر على اللازم الشرعي لأجل عدم فهم ذلك من أخبار «لا تنقض». (منه قدّس سره).*

للطهارة.

إن قلت: إن الوضع في الماء [...] للطهارة مختص بالكر.

قلت: ان الوضع في الماء ليس له عنوان في الشرع حتّى يقال إنه من خواص الكر، بل العنوان هو الغسل.

نعم، لا يضعون في القليل لانه ينفعل عندهم، وإذا أثبتنا عدم انفعاله فلا مانع منه.

نعم، الفرق بينهما ما قلنا لا ما قاله ذلك البعض.

ويرد على الشيخ أيضاً ان نظر ذلك البعض إلى ما قلنا سابقاً من أنّه لا يجوز الرجوع إلى عموماتٍ دلت على التنجيس لا أن نظره إلى أن القلة والكثرة أمران وجوديان.

[تعارض أصل عدم القلة مع عدم الكثرة]

فيقول: الأصل ـ عدم القلة ـ معارض بأصالة عدم الكثرة، فلابدّ أن يرجع إلى القاعدة المضروبة من «كل ماء أو كل شيء طاهر حتّى يرد عليه..» تارة بأنّه عدمي وتارة بأن الحكم على عدم الكثرة لا نفس القلة.

[تنظير المقام بالتذكية]

وقوله: ونظير ذلك ما زعمه بعضهم في التذكية.. اه.

أقول: حاصل كلامه أنه مادام الأصل جارياً في الموضوع لم يرجع إلى الأصول بالنسبة إلى نفس الحكم، أما في ما نحن فيه فإن القلة أمر عدميّ باعتبار فصلها، مع أن الحكم ترتب على ما لم يكن كراً، فإذا شككنا في ماءٍ أنه قليل أو كثير مفهوماً أو مصداقاً. نقول: إن الأصل عدم الكثرة.

ولمّا لم يكن الحكم مترتباً على نفس العلة بل على ما لم يكن كثيراً، فيترتب

عليه الحكم.

وكذا بالنسبة إلى التذكية نقول: ان فري الأوداج الأربعة على الوجه المعتبر شرط، والأصل عدمه. والموت عدمي* فلم يعارض معه، فإذا جرى الأصل في الموضوع كما في المثالين لا وجه للرجوع إلى الأصول بالنسبة إلى الأحكام. انتهى مراد الشيخ.

ونقول: إنّه شرط في جريان الأصل في الموضوع من أمرين:

الأول: ان يكون الأمر العدمي له حالة سابقة حتّى يجري الإستصحاب فيه.

والثاني: ان يكون الحكم مترتباً على نفس الأمر العدمي.

وعلى هذا، نقول: بالنسبة إلى التذكية لمّا كان الحكم بالحرمة مترتباً على عدم التذكية وهذا العدم كان موجوداً في زمان حيوة الارنب مثلاً. وعلى هذا، فنقول: الأصل عدم وقوع التذكية معتبرة في الشريعة فيترتب على ذلك حرمة الارنب.

وأما فيما نحن فيه فبالنسبة إلى الشبهة المفهومية نقول: إن الحكم وإن كان مترتباً على أمر عدمي، لكن ليس ذلك العدم له حالة سابقة، بل نفرض انه كان في السابق /٣٧/ كرّاً ثمّ صار ثلاثة اشبار عرضاً وعمقاً وطولاً.

وأما الشبهة المصداقية، فإن كان المراد استصحاب عدم الكرية بالنسبة إلى نفس الماء، فليس لذلك العدم حالة سابقة إلّا من باب المسامحة في بعض الموارد كما سبق، فافهم.

وان كان المراد أصالة عدم كر في هذا المكان في العالم فهذا أصل مثبت.

وإن كان مراده من أصل العدم قاعدة المقتضي والمانع فقد سبق الكلام فيه.

[تقوّي كلّ من السافل والعالي بالآخر وأدلتها]

قوله: أقول: ولا إشكال في أن المناط في عدم انفعال الماء ليس الّا مجرد كون

---

*) *مع أن فيه إشكالاً أيضاً. (منه قدّس سره).*

الماء.. اه.

أقول: الظاهر من كلماتهم* أن بعضهم يقول بعدم تقوّي كل من السافل والعالي بالآخر، وبعضهم يقول بالتقوّي من الطرفين، وبعضهم يقول بتقوي السافل بالعالي دون العكس.

ثمّ الطائفة الأخيرة بين من يشترط كون العالي بقدر الكر، وبين من لا يشترط بل يقول إنه يكفي كون المجموع كراً.

أما الأصل في المسألة، فقد عرفت من الكلمات السابقة انه النجاسة على طريقة الشيخ، والطهارة على ما قلنا إما من باب الرجوع إلى عموم «خلق الله..» على ما قاله الأستاد أو قاعدة الطهارة على ما قلنا.

أما الأدلة الّتي يمكن أن يستدل بها هنا إما الأخبار الواردة في ماء الحمام أو إطلاق وحدة الماء حقيقة وعرفاً.

على هذا الماء.

وقد يستدل لخصوص تقوّم السافل بالعالي بأن العالي لمّا كان قاهراً على السافل فلذا يقوّمه، ولكن فيه أن الصغرى مسلّم لكن الكبرى لا دليل عليه.

ولعل منشأ ذلك الكلام أنه لما رأى أنهم يتفقون في مقام تطهير الماء بماء الكر أنه إذا ألقي من فوق تكون الطهارة مسلّمة للقاهرية ولم يلتفت أنه لا مناسبة بينهما.

وأمّا أخبار ماء الحمام وإن يمكن اختصاصها به الّا انه يمكن الاستفادة من القرائن الكلامية فيها انه ليس مختصاً بماء الحمام كقوله عليه السلام: «**أليست بجار**»[1] فإن الظاهر من هذا السؤال أنه عليه السلام يسلّم انه إذا كان جارٍ من المادّة إلى الحياض الصغار[2] فهو معلوم انه طاهر، لانه ماء واحد بقدر الكر، وان يمكن أن يقال إن

---

*) ***لابدّ من التأمل في كلامهم. (منه قدس سره).***

١) الكافي ١٤/٣، باب ماء الحمام والماء الذي تسخنه الشمس، ح ٣ وفيه: «أليس هو جار».

٢) انظر بحار الأنوار ٣٤/٧٧، باب حكم ماء الحمام، ذيل حديث ١.

المراد هو السؤال عن ذلك الماء [...] حتّى يقول عليه السلام حكمه.

لكن الظاهر هو الأول.

وكذا قوله عليه السلام: «**ماء الحمام يطهّر بعضه بعضاً**»[1] فان الظاهر من هذه العبارة أن كل بعض يطهّر الآخر كما يطهّر الآخر هذا البعض.

فعلى هذا نقول: ان الماء الّذي قليل وكان في الحوض الصغير لا يطهّر بعضه بعضاً، بل المراد ان البعض الّذي يكون في المادة يطهر الماء الّذي في الحوض كما يطهر الماء الّذي في الحوض الماء الّذي في المادة.

نعم، لابدّ ان ينضم إليه ان المجموع لابدّ ان يكون بقدر الكر، كما هو المتداول، ولكن لو قلنا انه لا يشترط ذلك فذلك يختص بماء الحمام.

وهذا الإشكال يجري في الرواية.

وأنا أقول: إن هذا الفرد[2] إما لا يوجد في العالم بالنسبة إلى الحمامات ولو وجد ليس بحيث يصير بظهور اللفظ فيها*.

وعلى كل حال لابدّ من ملاحظة أخبار الحمام.

نعم، في قوله عليه السلام «يطهر بعضه بعضاً» قد يقدح من حيث السند أيضاً.

أما وحدة الماء قد يقال إنا لو فرضنا أن ماءً يكون في ظرف بشكل المنبر مثلاً محبورساً.

/٣٨/ نقول: إن هذا لا يضر بوحدته قطعاً، وما يترائى في النظر من تعدد الماء إذا كان أحدهما سافلاً والآخر عالياً مع الاتصال إنما هو لنظرهم إلى الظرف لا

---

١) الكافي ١٤/٣، باب ماء الحمام والماء الذي تسخنه الشمس، ح ١ والرواية هي: «إن ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً».

٢) في الأصل المخطوط: فرد.

*) ***قد أورد عليه ان الندرة في الوجود لا يكفي في صرف اللفظ عنه.***

أقول: لابدّ من التامل في أنه كما تكفي ندرة الإستعمال تكفي ندرة الوجود أيضاً في صرف اللفظ أم لا، ولكن الندرة هنا ممنوع. (منه قدس سره).

المظروف، وإلّا فإن سئل عن العرف أن نفس الماء هنا واحد أم لا؟ يـقولون انـه واحد.

وأوضح من ذلك انه لو كان الماء بهذا الشكل في الهواء يقولون: انه متحد لأن نظرهم هنا إلى نفس المظروف.

فعلى هذا، الماء متحد عرفاً كما عرفت، وحقيقة أيضاً لأن الجزو المتصل من العالي بالسافل متحد معه حقيقةً.

وهكذا الجزء المتصل بهذا الجزء إلى آخر الأجزاء، والمتحد مع المتحد متحد، يعني يسمى بشخص واحد من الماء قطعاً، فإذا كان الماء متحد حقيقة وعرفاً، فهو معتصم قطعاً.

ولا شك انه لا يشترط في الاعتصام كونه بشكل خاص.

قوله: إذ المتحد مع المتحد متحد عرفاً.

أورد عليه ان هذه المقدمة عقلية لا تنتج أن يكون عرفاً كذلك.

قوله: أو الغلبة والقهر.

أورد عليه أنّه لا دليل على ذلك.

[الإستدلال بأخبار الحمام وأخبار القليل والكثير]

واعلم أنه قد عرفت أن ما استدل هنا إمّا أخبار الحمام أو أخبار القليل والكثير.

أما أخبار الحمام فأورد عليها أنه يفهم الاختصاص بماء الحمام.

بيان ذلك انا نقول: ان إطلاق اللفظ فيها يشمل ما لو كان المجموع أنقص من الكر مع أنّه بالاتفاق ليس ذلك في غير الحمام، فيكشف ذلك من اختصاص الحكم بالحمام لأجل السهولة لكثرة الابتلاء.

[الأفراد النادرة]

إن قلت: إن كونه أقل من الكر من الأفراد النادرة، فلا يشملها الاطلاق.

قلت: أولاً: لا نسلّم كونه من الأفراد النادرة؛ لانهم في كثير من الأوقات يأخذون من الماء، حتّى يتم ففي ذلك البين تصير مدة أنقص من الكر.

وثانياً: لو سُلّم كونه من الأفراد النادرة نقول: لا شك انه داخل في ذلك الحكم كثير من الأفراد النادرة كما إذا كان بقدر الكر أو أكثر بقليل، فيكشف ذلك من إرادة الأفراد النادرة أيضاً مع أن الندرة بحسب الوجود يكون محل الإشكال انه يوجب [...] أو المنع، فافهم.

وإن يمكن أن يقال: ان اللفظ لا يشمل الأفراد النادرة، ولكن دَخَلَ بعض الافراد النادرة للاجماع.

لكنه بعيد.

وأما أخبار القليل والكثير، فنقول: إن قوله «كرّ» بعد السؤال السابق، وقوله «إذا بلغ» لمّا كان بصدد ضرب القاعدة والحكم الفعلي للمكلف لا معنى لكونه مجملاً من هذه الحيثية؛ لأنّه إذا فرضنا أنه يشترط في الكر أن يكون بشكل خاص لما كان معنى لإطلاق الجواب في مقام ضرب القاعدة، فيكشف ذلك من أنّه لا يشترط فيه تساوي /٣٩/ السطوح.

ولا يخفى أنّه لا منافاة بين عدم الاهمال من هذه الجهة والاهمال من حيث عدم شموله لجميع أفراد المياه حتّى لا يرد كلام العلامة؛ لأنّه ضرب قاعدة في المنفعل لا مطلقاً، فافهم.

أقول: أما قوله «في ماء الحمام» من أنّه يشمل الأقلّ من الكر أيضاً، وهو يختص بالحمام، ففيه انه لو فرضنا شمول اللفظ له أيضاً ولم نقل إن القول بذلك في بعض الأفراد النادرة للاجماع نقول:

لا ريب ان النسبة بين أخبار الحمام مع أخبار القليل والكثير عموم من وجه،

والقوة انما هو لأخبار القليل والكثير؛ لضعف شمول أخبار الحمام لذلك الفرد بانضمام ان القائل به في غاية الندرة.

وهذا أيضاً يضعّف الدلالة، فيقدَّم أخبار القليل والكثير، فيخرج هذا الفرد من تحت أخبار الحمام، فلا يفهم الاختصاص.

وأما قوله «في أخبار القليل والكثير»، فيمكن لنا ان نقول: ان هذا متفق عليه من أنّه لو كان الماء في ظرف واحد واختلفت سطوحه بأي اختلاف كان لا يوجب منشأ للتعدد، فيكشف ذلك من أن اختلاف السطوح مع وصف الجريان الخاص؛ اعني من العالي إلى السافل مع أنّه لم يكن موضع الاتصال واسعاً يوجب التعدد عند العرف.

فنقول: الماء مع الخصوصيات الّتي قلنا لا يصير متحداً عند العرف ولا يلاحظ العرف بنظر التدقيق أنه واحد أيضاً. غايته أنه دلّ دليل على كون هذا الماء أيضاً عاصمة، فيكشف من أنّه ليس الاتحاد العرفي شرطاً.

ومن هذه الرواية غايته انه لا يفهم أزيد من ذلك.

[التعدد في الظرف]

نعم، يمكن الجواب بأن التعدد انما هو في الظرف دون المظروف، بدليل أنّا لو فرضنا أن الماء في ظرف واحد بمثل ما فرضنا من اتصال العالي بالسافل وكان جارياً يعد عند العرف ماء واحداً، فيكشف ذلك من أن التعدد في ما نحن فيه من قبل الظرف، ومن باب إطلاق اسم المحال على الحال.

ولا يتوهم ان البلوغ إلى حد الكر لا يصدق على العالي ولا السافل ولا معاً، بل نقول: يصدق عليهما معاً مع أن في بعض الأخبار لم يكن لفظ البلوغ.

ونسب الشيخ[1] إلى صاحب المعالم[2] انه يقول: ان الكر ينصرف إلى الماء

---

١) كتاب الطهارة ١/١٧٠.

المجتمع المتقارب الأجزاء* ونسب إليه الاستاد انه يقول: ان المراد من الماء طبيعته.

ولا يجوز التمسك بدليل الحكمة؛ لأنّ القدر المتيقن ـ وهو الماء الموصوف ـ موجود، فلا يجري دليل الحكمة.

[كلام صاحب الجواهر في كون القضية طبيعية]

ونسب إلى الجواهر[٣] انه /٤٠/ أورد عليه بأن القضية طبيعية؛ يعني أن المتكلم انما هو بصدد بيان ان الطبيعة من حيث هو مقتض لذلك ولم تكن لحالة من الحالات مدخلية في اقتضائه.

ونقول: ان المراد من الطبيعة في كلام صاحب المعالم هو الطبيعة السلطاني[٤]، يعني مهملة، وفي كلام صاحب الجواهر هو الطبيعة المشهوري بمعنى ذكره ويرجع معناه إلى الإطلاق المشهوري وان كان بينهما تفاوت قد أشير إليه سابقاً.

وأورد على صاحب الجواهر أن مجرد ادعاء كون القضية طبيعية لا يتم المطلوب، بل لقائل أن يقول: إنّا نسلّم ان الطبيعة من حيث هي مقتضية لذلك بحيث لا مدخلية لشيء آخر من الحالات في اقتضائه، لكن لا ينفي ذلك عدم كون المانع له كما أنه لو قال «المعز حلال» يعني أن ذاته مقتضية لذلك، [و] لا يثبت ذلك كونه حلالاً لو كان غصبياً أيضاً.

نعم، الفرق بين هذا وبين ما لو كان للأحوال مدخلية في نفس الاقتضاء أن في

---

٢) معالم الدين: ١٢.

*)***لأنّه يقول: إن الفرد المحلى عمومه إنما هو بدليل الحكمة، وهو إنما يتم لو لم يكن بعض الأفراد معهوداً، وأما ان السؤال عن الماء المجتمع، فدليل الحكم لابدّ أن يجري في تلك الأفراد لا مطلقاً. (منه قدس سره).**

٣) جواهر الكلام ١٦٢/١.

٤) كذا.

ما نحن فيه لابدّ ان تكون الحرمة عرضيةً كالمعز المغصوب، فان حرمته انما هو لعارضة وإلّا فهو في تلك الحالة أيضاً حلال ذاتاً، بخلاف ما لو كانت للأحوال مدخلية فإنّه لو كانت لحالة من الحالات مدخلية في نفس الاقتضاء لم يكن في صورة فقدان تلك الحالة ذاته حلالاً أيضاً.

ولذلك نقول: ان «صلّ» وأمثاله طبيعية، ومع ذلك لا ينافي كون مانع أو شرط له، ولذلك نازع الأصوليون أن متعلق الأحكام هل هو الأفراد أو الطبايع، ومع ذلك أثبتوا له شرايط وموانع.

فعلى هذا، لابدّ لصاحب الجواهر ان يدّعي مع كون الحكم للطبيعة من حيث إنّ المتكلم لاحظ جميع الحالات ورأى أن شيئاً منها ليس بمانع، فحكم بذلك الحكم.

وعلى هذا، تصير القضية الطبيعية مطلقة من حيث الحالات، فلا يكفي في المطلوب مجرد كون القضية طبيعية*.

نعم، نحن نجيب عن صاحب المعالم بأن القدر المتيقن ليس بموجود، وما ترى من سبق الذهن ببعض الأفراد ليس لأنه قدر متيقن، بل لأجل أنس الذهن بذلك نظير أنس الذهن إلى ماء البلد أو الصافي وأمثال ذلك.

أقول: لا نفهم كثيراً مما نقلت لان ما ذكر فيه من أن اثبات الشرايط والموانع للعبادات وغير العبادات مع القول بأن متعلق الأحكام هو الطبايع دليل على أنّه لا مانع من كون الطبيعة من حيث هو مقتضياً للحكم، ومع ذلك كان مهملاً من حيث النظر إلى الحالات.

فيه: أنه لو ثبت شرط للطبيعة في ثبوت الحكم له فيكشف من أن الحكم لم يكن على الطبيعة من حيث هو، ويصير هذا الشرط مقيّداً لإطلاقه ومضيّقاً

---

*) *وإن أراد أن يقول: إنّه إذا ثبت بإطلاق اللفظ أن الطبيعة من حيث هي مقتضية للحكم فنرفع المانع بالأصل، فنقول فيه: إنا قد أثبتنا سابقاً انه لا تكون المقا [...] تامة في جميع الموارد. (منه قدس سره).*

لتوسعته، فلا اقتضاء لنفس الطبيعة من حيث هو كما هو المراد.

[الموانع على قسمين]

وأما الموانع على قسمين، ففي بعض الموارد يكون مانعاً عن نفس الاقتضاء كالغصب بالنسبة إلى محبوبية الصلاة بناءً على القول بعدم الاجتماع، ففي تلك الصورة أيضاً تصير الطبيعة مقيدة، وليس للطبيعة اقتضاء في تلك الحالة.

وفي بعض الموارد لا يصير مانعاً عن نفس الاقتضاء /٤١/ كالغصبية للمعزو الضأن فإنّه بذاته حلال في تلك الصورة أيضاً، والحرمة عرضي له.

وبالجملة ما نحن فيه لو قلنا بنجاسته يلزم عدم اقتضاء الذات أيضاً، بل هذه الحالة لو فرضت مانعة يقتضي ان لا يكون لنفس الماء اقتضاء في تلك الحالة؛ لا أنّه اقتضى الذات اقتضاءه غايته انه نجس في زمان اقتضاء الذات لاجل تلك الحالة نظير الغصب في المعز وأمثاله.

فعلى هذا، يصير ذلك المانع مقيداً لنفس اقتضاء الذات، فيبقى أصالة عدم التقييد بلا مانع.

واما الاستشهاد بأن العلماء نازعوا في أن متعلق الأحكام هو الطبايع أو الأفراد مع أنهم أثبتوا لها الشرايط والموانع، ففيه أن ذلك من باب التقيد لا لعدم اقتضاء الطبيعة رفع الشرايط والموانع.

واما ما احتمل في كلام الجواهر من التمسك بقاعدة المقتضي والمانع ففيه أنه لم يحتمل في كلامه لذلك أصلاً كما لا يخفى على المتأمل.

[ردّ صاحب المعالم في ادّعاء المعهودية]

وإذا عرفت أن الإيراد لا يرد على صاحب الجواهر، فنقول مع ذلك ما قال في جواب صاحب المعالم بعد ما رد كلام الجواهر من انّا ندّعي ان القدر المتيقن ليس

بموجود بتقريبٍ ذكره.

فيه: أن صاحب المعالم يدّعي معهودية بعض الأفراد حين صدور ذلك اللفظ، فلا يكفي في رده بأن أنس الذهن ببعض الأفراد لا يوجب الانصراف، بل صاحب المعالم لا يدّعي الانصراف أيضاً، بل يدّعي المعهودية بتقريب ذكره، فافهم.

والظاهر أنه ليس مراده من المعهودية مجرد كونه في ذهنه حتّى يقال إن ذلك لايوجب الانصراف، فجوابه منع المعهودية لا ما ذكر، فافهم.

وقد أجاب عما أوردنا بتسليم بعض ما قلنا وردّ بعض آخر، وحاصل كلامه أن الشرايط مقيدة مسلّماً، لان لا تكون الطبيعة مقتضية بل يكون لشيء آخر مدخلية في اقتضائه، وأما الموانع فبالنسبة إلى الأفراد لو كانت القضية طبيعية لم يكن فيها اجمال.

نعم، نقول: بناء على كون القضية طبيعية يكون المراد ان الحكم انما هو للطبيعة لكن لا بحيث يكون لمشخصات الفرد مدخلية في الحكم.

وبناء على الطبيعية [تكون] خصوصيات الأفراد من لوازم الموضوع، وبناء على كون الحكم على نفس الفرد تكون الخصوصيات أجزاءاً للموضوع.

ولا يمكن بناءً على كون القضية طبيعية ان تكون خصوصية شيء من الأفراد مانعة وإلّا يلزم ان لا يكون الطبيعة مقتضية؛ لأن خصوصية هذا الفرد مثل كونه كافراً لا ينفك عنه /٤٢/ فيلزم التضيق في نفس الطبيعة المقتضية للحكم.

وأما بالنسبة إلى الحالات، فلا مانع ان يكون بعضها مانعة عن فعلية الحكم. ولذا لو دلّ دليل على ان فلان مانع كالغصبية لحليّة الفعلية للمعز، لا يعارضون بينهما بل يقدّمون المانع.

فبالنسبة إلى الكر نقول: ان كونه بهذا الشكل الخاص من حالاته، فلا مانع ان تكون تلك الحالة مانعة، فإذا لم يكن له إطلاق أحوالي لا يجوز التمسك بالإطلاق له.

أقول: لا شك أن الطبيعة في هذه الحالة موجودة، فلو قلت: إن فلان مانع عنه يلزم تقييد الطبيعة، وأما التمثيل بالمعز فنقول: إن قلنا انه يجتمع الحكمان المتضادان في غير العبادات في شيء واحد باعتبارين **فنقول**: لا مانع عن وجود الحكم في حال الغصب أيضاً.

وإن قلنا: إنّه لا يجتمع الحكمان المتضادان في شيء واحد، فيتعارضان، فيقيّد أحدهما بالآخر، فتقيد الطبيعة، فلم يكن شيء مانعاً عن الاقتضاء أصلاً.

هذا كله لو قلنا إن «احلّ المعز» بمعنى أجاز، يكون حكماً تكليفياً.

وامّا لو قلنا انه حكم وضع كالنجاسة والطهارة، فهو باق قطعاً.

وما قيل: إنه فرق بين الاقتضاء وكونه علة تامة، ونحن نقول: إن الطبيعة مقتضية.

ففيه: انه فرضت ان شيئاً يكون مانعاً عن الاقتضاء فتصير الطبيعة الّتي هي موضوع الحكم في الواقع مضيقة بصورة لم يكن ذلك المانع موجوداً مع أنّا فرضنا أن الحكم في الواقع على نفس الطبيعة من حيث هو كما هو معنى كون القضية طبيعيّة.

هذا، مع أنّه في مثل المعز وأمثال ذلك لابدّ ان يثبت المانع بدليل خارج لا أن نفس اللفظ لا إطلاق له لدفعه كما توهّم.

وأجيب عن صاحب المعالم بأن لفظ الماء مطلق وكون بعض الأفراد مسبوقاً إلى الذهن لاجل الانس وأمثال ذلك لا يوجب الانصراف مع أن في بعض الروايات لم يكن سؤال مسبوق حتّى تتوهم العهدية مع أن العهدية لابدّ له من دليل.

أقول: ما أوردنا أولاً على غير هذا.

نعم، هذا جواب آخر عن المعالم مع أن ذلك الفرد معهود في السؤال كما يقوله صاحب المعالم، فلا دخل لذلك بالتمسك[1] بإطلاقٍ لانّه إذا كان المعهود به ينصرف

---

١) «بالتمسك» تكررت في المخطوطة.

إلى المعهود.

مع أنّه على كل حال ـ يعني احتمال العهدية أيضاً ـ يوجب لعدم جريان دليل الحكمة.

ومما يقرب إلى الذهن أن الماء العالي مع السافل تعددهما انما هو باعتبار الظرف دون المظروف [و] أن الاتفاق موجود على ان الحوضين لو كان بينهما ساقية صغيرة متحد ويقوى أحدهما بالآخر، مع أنّهما عند العرف متعددان لا سيما إذا كان أحدهما أصفر والآخر أسود. وكذا الماء المنحدر من الجبال أو غيره سواء كان جارياً أم لا.

واعلم انا قلنا سابقاً ان شخص ذلك الماء /٤٣/ متحد حقيقة، فلو قلنا إن العرف لا يفهم الاتحاد يكون هذا مما يكون اشتباه العرف فيه متّبعاً كما تقدم.

وبناء على فرض فهم العرف الاتحاد فاطلاق التعدد عليه بمناسبة الظرف وأمثال ذلك لا يضره؛ لانّ الحكم على الماء المتحد، وهو متحد عند العرف أيضاً بناء على المفروض.

فاطلاق التعدد لاشتباه الظرف بالمظروف يكون من الموارد الّتي لا يكون اشتباه العرف متبعاً، فتأمّل.

قوله: التنجيس فيه الملاقاة دون التغيير وهي لم تزل.. اه.

أورد عليه أن الملاقاة أيضاً زالت.

والظاهر ان مراد الشيخ[1] أن كل مورد تكون الملاقاة علة للتنجيس فكما انها علة محدثة، علة مبقية أيضاً.

فنقول: علة النجاسة هنا لم تزل لانّه بوجوده علة لبقاء الحكم ولم يرفع الّا بسبب ودليل كالعقد فإنه بوجوده علة للزوجية.

---

١) كتاب الطهارة ١٧٨/١.

وإنّما قوله «لاستصحاب النجاسة..» أوردنا أن فيما نحن فيه يكون الشك في المقتضي لأنا لا نعلم ان التغيّر اقتضى أيّ مقدار من النجاسة، وأيضاً الموضوع غير باقٍ لان موضوع النجاسة الماء المتغير، وهو غير باق.

بل بحسب الدقة العقلية كل مورد يكون الشك في المقتضي يكون الشك في الموضوع كما لا يخفى، مع أن الشيخ يقول باشتراطهما في موضوع المستصحب.

وأجيب عن ذلك بأن بناء الشيخ وان كان على اشتراطهما باعتبار انّ «لا تنقض» من النقض، وهو رفع الهيئة الاتصالية في نقض الحبل، واقرب المجازات إلى النقض الّذي حاصل معناه هو القطع رفع الأمر الثابت كما في نواقض الطهارة. وإطلاقه على مطلق رفع اليد عن الشيء ليس اقرب المجازات، فلا يكون ظاهراً فيه.

وبالجملة الشيخ وان كان بناؤه على ذلك في أصل المسألة إلاّ أنّه كثيراً ما يستصحب مع الشك في المقتضي والموضوع، بل العدميات الّتي يجري فيها الإستصحاب كلها من الشك في المقتضي.

فنقول: إنّه لم يكن في الرواية واقعاً نقض حبل وأمثال ذلك بل المناط كل مورد يفهم العرف النقض، وهذا منها.

أقول: أما قول الشيخ بالأخذ بأقرب المجازات.

ففيه: أن كون الشيء أقرب إلى المعنى لا يوجب لتعيينه كما بيّناه في التقية في التعادل والترجيح.

ولو سلّم نقول: ان ذلك فيما لم يعارض معه مجاز أقرب عند العرف.

ومطلق رفع /٤٤/ اليد أقرب عند العرف كما لا يخفى، بشهادة أن الشيخ في كثير من المسائل يعمل على هذا العنوان* مع أن هذا التوجيه لكلامه حاصله رفع

---

*) *مع أن الأظهر من هذه العبارة وأمثالها تنزيل الموضوع وفرض غير الموجود [موجوداً]، يعني ان معنى «لا تنقض» افرض انك متيقن في حال الشك مثل «قل هذا ابنك» يعني أفرض انه*

اليد عما قال في أصل القاعدة، وادعاء ان ما نحن فيه مما يتسامح أهل العرف ويقولون إن المقتضي باق والموضوع باق في غير محله، بل انما هو للأنس الذهني بالشرع بأن هذا الماء كان المشهور ان التغيير إذا زال لم يذهب الحكم، فتأمّل.

[الإستشهاد بالمرسل المشهور]

قوله: للمرسل المشهور إذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثاً..

قد يقال: ان هذا ليس له إطلاق أحواليّ، ولو سلّم نقول: إنّه مخصص بقوله عليه السلام «خلق الله الماء طهوراً..» لأنه وإن كانت النسبة عموماً من وجه، لأن قوله «لم يحمل خبثاً» يشمل حال التغير وغيره. وقوله «خلق» يشمل ما إذا كان كراً أو غيره لكنّ قوله «خلق الله..» أظهر.

أقول: لا نفهم الأظهريّة بالنسبة إلى كل واحد منها لأن شمول كل واحد لمحل النزاع اعني الماء الكر الّذي تغير لأجل الاطلاق الاحوالي.

إن قلت: ان هذه مخصصة إجماعاً.

قلت: لو كان الدليل هو الإجماع لابدّ من الاقتصار على القدر المتيقن وهو حال التغير.

ونحن نريد ان نقول: إذا خرج الماء المتغير فهو مطلقاً خارج وإن زال تغيره؛ لان معناه: الّا ما تغير.

ويصدق على الماء الّذي ذهب تغيره أنه ماء تغير.

إن قلت: انا نمنع كون معناه «ما تغير» بل «ما تغير بالفعل».

نقول: لا أقل ان الشك في بقاء النجاسة موجود، فيدور الأمر بين التمسك بالعموم في «يحمل خبثاً» أو استصحاب حكم المخصص.

فنقول: إن كان معنى الاطلاق هو ان هذا الحكم مستمر في الأفراد في جميع

ابنك كمالا يخفى. (منه قدّس سره).

حالات الأفراد، فنقول: ان هذا الاستمرار قد انقطع، فلا يبقى مجال لجريان الاطلاق، لان ما يدل عليه الاطلاق ـ وهو الاستمرار ـ قد زال قطعاً، وهو لا يدل على حكم ما بعد ذلك أصلاً، فإذا خرج الاستمرار للطهارة للكر المتغير في حال تغيره، فقد خرج عن موضوع حكم الاطلاق وهو الاستمرار، فلا يدل الاطلاق على ما بعد ذلك، فلابدّ من استصحاب حكم المخصص.

وأما لو قلنا إن الاطلاق يشمل كل حالة بحيث يكون كل حالة موضوعاً على حدة بمعنى أن معناه انه لم يحمل خبثاً في حالة من الحالات، فعلى هذا لابدّ من الاكتفاء به بناء على الظن النوعي.

ولو زال الظن من الدليل [...] على ما تيقن خروجه وهو حال التغير، ويتمسك لتلك الحالة بالإطلاق لانّه إذا كان /٤٥/ الدليل الاجتهادي موجوداً لا يتمسك بالأصل التعبدي.

ثمّ قد يقال: انه لو فرضنا أن الحكم كان على الوجه الأول يعني تقول: إن هذا الحكم مستمر كما في مثل ﴿أوفوا بالعقود﴾ بمعنى وجب الوفاء مستمراً فإنّه إذا وجد العقد ودلّ الدليل على ان القبض شرط نتمسك بعد القبض بعموم ﴿أوفوا بالعقود﴾.

ووجه الفرق ان المثال الأول لمّا يقول: إن هذا الحكم مستمر مع أنّا نرى ان الاستمرار قد انقطع فيرفع موضوع حكم المطلق من البين، وهو الاستمرار.

وأما في هذا المثال يصير حاصل ما دل على ان القبض شرط ان هذا ابتداء لم يكن عقداً حتّى يجب الوفاء به، بل حين القبض يصير عقداً، فيدل «أوفوا» ابتداء على وجوب الوفاء مستمراً من حين القبض فلم يخصص أصلاً حتّى يقال انقطع استمراره.

وفيما نحن فيه لو كان ماء واحد كرّاً ثمّ تغير، فلا يكون مورداً للعموم في الحمل خبثاً بناءً على ان العام يدل على استمرار الحكم وقد انقطع استمراره وخرج

عن موضوع حكم العام*.

وأما لو كان ماءان متغيرين كل واحد أقل من الكر، ثمّ اتصلا، فصارا بمقدار الكر، **فنقول**: حكم العام ابتداء لا يشمل لذلك، وبعد زوال التغير يصير شاملاً له، فلم ينقطع استمرار ذلك بل من حين زوال التغير يصير موضوعاً لحكم العام كالمثال الّذي ذكرنا في العقد.

أقول: فرق بين ما نحن فيه وبين المثال، والحاصل ان المثال الّذي ذكرته من القبض في المجلس، نقول: ان الدليل الدال على اشتراط القبض في المجلس هو حاكم ومبيّن لموضوع ﴿ **اوفوا بالعقود** ﴾، فيقول: ان العقد في بيع الصرف هو الّذي قبض في المجلس أيضاً، فإذا شككنا انه يشترط فيه شيء آخر نتمسك باوفوا بالعقود لصدق العقد عليه، غايته انه ثبت ان في هذه الصوره الخاصة لم يكن عقداً، لا انه خُصّص.

واما ما نحن فيه فليس كذلك لانه إذا خرج المتغير عن الحكم، فهو لاجل التخصيص ولم يكن للمخصص لسان بأنّه في تلك الصورة لم يكن كثيراً كما في العقد كان كذلك، بل ظاهر لسان المخصص فيما نحن فيه انه كرّ ونجس لأنّك تمسكت باطلاق «الّا إذا تغيّر» وقلت: إن له إطلاقاً أحوالياً بمعنى سواء كان كرّاً أم لا.

ومنشأ التوهّم المذكور انه لاحظ أن الماء المتغير الّذي يلصق بالمتغير الآخر خارج عن ابتداء دخوله تحت الكر عن موضوع «لا يحمل خبثاً» كما في العقد المشروط بالقبض.

فتوهم أن منشأه عدم دخوله ابتداءً تحت العموم، وهو في كليهما موجود مع أن المنشأ كما ذكرنا هو الحكومة /٤٦/ وكون أحد الدليلين في صدد بيان موضوع

---

*) *لكن لا تأمل في جريان العموم بالنسبة إلى الكر المجتمع من المياه المذكورة. (منه قدس سره).*

حكم آخر كما في الدليل الدالّ على اشتراط القبض بالنسبة إلى قوله: ﴿ أوفوا بالعقود﴾.

فعلى هذا لو شككنا بالنسبة إلى الماء المتغير لم يجر الإطلاق لو كان معناه ان هذا الحكم مستمر بخلاف ﴿ اوفوا بالعقود﴾، فإنّه شك في الحاكم فنتمسك بإطلاق المحكوم.

[ادلّة القائلين بنجاسة الكر بملاقاة النجس وعدم النجاسة]

ثمّ اعلم أن الأدلة من الطرفين من وجوه، أما الدليل على النجاسة إمّا هو ا[لا]ستصحاب، وقد عرفته.

وإما للاستكشاف من طريقة الشرع وفهم العرف من الأدلة الدالّة على ان الملاقاة توجب النجاسة بأنّه كما أن الملاقاة علة محدثة كذلك علة مبقية.

إن قلت: ان فيما نحن فيه ليس الملاقاة علة للنجاسة بل التغير.

قلت: إنّه لا فرق في فهم العرف بينهما.

وثانياً: ان في المتغير أيضاً المنجّس هو الملاقاة. نعم، له شرط، وهو التغير.

إن قلت: فكيف اختلفت في أن النجاسه يبقى أم لا في الماء الّذي زال تغيره؟

قلت: ليس منشأ الاختلاف للشك في أن الملاقاة علة مبقية أم لا؟ بل لاجل الزعم ان كونه كراً مطهر له لقوله عليه السلام: «**لم يحمل خبثاً**»[1].

وبالجملة العرف يفهم من الأدلة انه إذا تنجس لابدّ له من مطهر خارجي مادام الذات لم يتغير، وفي مثل الخمر إذا صار خلاً ذاته تغير.

أقول: هذا يمكن ان يكون تأييداً وإلّا لا نفهم الفرق بين الخمر إذا صار خلّاً أو المتغير زال، تغيّره كطعمه؛ لأنّ كلّاً منهما تغيّرت صفة من صفاته.

اللّهمّ الّا أن يقال: ان هنا عنوانين الخمر والخل، وجعل الشارع أحدهما طاهراً

---

١) عوالي اللئالي ٧٦/١، الفصل الرابع، ح ١٥٥ و١٥٦.

والآخر نجساً، فإذا خرج من عنوان النجس ودخل تحت عنوان الطاهر يصير طاهراً بخلاف الماء المتغير، فان عنوانه التغير في الصفات».

ومع ذلك كله ليس هذا دليلاً كما لا يخفى لانه يحتمل أن يكون نفس الكريّة مطهراً له. ولا دليل على منع ذلك.

وأمّا أدلة الطرف المقابل فمن وجوه.

قوله: «لم يحمل خبثاً».

والحاصل انه لو دل على أن في كل حالة من الحالات بحيث يكون كل حالة موضوعاً له على حدة، فلا مانع من التمسك به، غايته أنه خصص ببعض الحالات.

أما لو قلنا انه ليس بصدد بيان حكم كل حالة بل بصدد بيان انه إذا بلغ هذا المقدار، فعدم الحمل له مستمر وانه لم يحمل بعد ذلك، والاستمرار انما هو في الحالات.

إن قلت: إن هذا الاستمرار في الازمان لا في الحالات.

قلت: إنّه تارة يلاحظ سلسلة الازمان بتمامها، ويقال: هذا /٤٧/الحكم لها مثل قوله تعالى: ﴿**فأتوا حرثكم أنى شئتم**﴾[1].

ومقابل ذلك أن يقول في كل يوم، فالموضوع في الأوّل أمر واحد وفي الثاني موضوعات متعددة، وبناء على كلا المعنيين فالازمان لا تخلو عن الحالات لكن الموضوع نفس الزمان، والحالات من لوازم الموضوع.

وتارةً تلاحظ سلسلة الحالات، ويحكم بملاحظة كل حالة أو حكماً مستمراً لجميع الحالات وإن كان محالاً أن تنفك الحالات من الأزمان لكونه زمانياً، لكن الموضوع والملحوظ سلسلة الحالات أو لحاظ كل حالة.

وعلى كل حال، قيل: إنّه تقيد «لا تحمل خبثاً» بناءً على ملاحظة الاستمرار

---

١) البقرة: ٢٢٣.

في الحالات كما سبق بصورة كان الكر من ابتداء كرّيته متغيراً، فإنّه بمنزلة أن يقال: ان الحكم باستمرار الطهارة مقيد بما بعد زوال التغير، بخلاف ما لو حدث التغير بعد الكرية، فلذا يخرج عن الموضوع.

أقول: وبما ذكرنا سابقاً يعلم الجواب عن ذلك لان التقيد انما هو في نفس الحكم لا في الموضوع لكون مخصصه منفصلاً.

لا نقول: ان المخصص لا يجعل عنواناً في مقابله؛ لأنّه لو غرضنا انه كان عنوان في مقابل ذلك العنوان أيضاً نقول بمجرد دخوله في تحت العنوان الآخر مع صدق الكرّية عليه يخرجه عن موضوع هذا الحكم بالكلية؛ لأنّ موضوعه الاستمرار.

ومثل ذلك ما إذا قال: إذا صدرت العقد تحققت الزوجية، فكما انه لا فرق في الخروج عن الموضوع باخراجه عن الحكم في أول تحقّق العقد أو في اثنائه فيه، فكذلك فيما نحن [فيه].

نعم، لو تقيد نفس الموضوع بدليل ذا لسان كما إذا قال «ويشترط في العقد أن ترضى الزوجة بعده في العقد الفضولي» ومعناه عدم تحقق العقد إلّا بعد الاجازة. ولا يضر ذلك، فافهم وراجع إلى ما قلنا سابقاً أيضاً.

وبالجملة بناء على ما قيل من أن قوله «لم تحمل خبثاً» يشمل ماءاً كان أقلّ من الكرّ وكان متغيراً واتصل بماء كذلك فصار كراً، بل كما قال الشيخ[1] أيضاً يتم الإستدلال في الجميع بعدم القول بالفصل.

أقول: ويمكن ان يورد عليه ان غايته ان العلماء لم يفصّلوا بينهما، ومجرد ذلك لا يكفي، بل لابدّ من الاتفاق على عدم الفصل في المسألة، وهو غير موجود قطعاً.

وفهم اتحاد حكمها من مذاق الشرع والأخبار خارج عما نحن فيه، بل مذاق الشرع إن ثبت انما هو على النجاسة مطلقاً لا عدم الفصل بينهما.

---

١) كتاب الطهارة ١/١٨٠.

وكل ما قلنا من التمسك بقوله عليه السلام «لا تحمل خبثاً» بناء على ان المخرج من تحته هو خصوص حال التغير، وأما لو قلنا إن الخارج /٤٨/ من تحته الحاصل من التغير فلا مجال للتمسك بالعموم؛ لأنّه على هذا خرج قطعاً من تحته حال زوال التغير أيضاً.

ولا يخفى أنه لا نفهم كلام الشيخ[1] هنا انه لو كان المخصص كيف يتمسك بالاستصحاب مع أنّه لا شك على هذا؛ لأنّه داخل تحت المخصص.

على هذا، فقوله رحمه الله و«كان حكم الخبث بعد زوال التغيير مسكوتاً عنه» امكن التمسك في محل السكوت بالاستصحاب. فيه أنه لو فرض كون المخصص كذلك، ليس شيء في البين مسكوتاً عنه حتّى تمسك بالاستصحاب له.

قوله: هذا بعينه وارد على التمسك..

قيل: ان المراد من قوله «وارد على التمسك» جار في التمسك، وعلى هذا يكون مراده انكم إذا قلتم: ان القدر الثابت من المخصص بالمتغير مادام متغيراً في قوله عليه السلام «لا تحمل خبثاً» فيبقى غير صورة التغير داخلاً [في] ذلك الرواية، فلِمَ خصّصتم الإستدلال بقوله عليه السلام «لا تحمل خبثاً» على ثبوت الطهارة بعد زوال التغير؟ مع أن قوله عليه السلام: «**إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء**»[2] أيضاً على هذا، يدل على ذلك؛ لانه أيضاً يقال فيه إن القدر الثابت من المخصص بالمتغير مادام متغيراً، فيبقى غير حال التغير تحت «لم ينجسه شيء».

ولذا أجاب الشيخ عن ذلك بأن كلامنا انما في مقام الرفع مع قوله عليه السلام «لم ينجسه شيء» انما هو في مقام الدفع، فلابدّ على المطلوب بخلاف قوله عليه السلام: «لم تحمل خبثاً» فإنّه يدل على الرفع الّذي هو المطلوب، فلذا خصّص الإستدلال به.

---

١) كتاب الطهارة ١٨١/١.

٢) الكافي ٢/٣، باب الماء الذي لا ينجسه شيء، ح ١ و٢ وفيهما: «إذا كان الماء قدر كرّ».

ولا يخفى أنّه على هذا المعنى يكون خلاف ظاهر شديد لكلام الحدايق إلّا انه لا مناص عن ذلك ظاهراً.

[الكلام في وزن الكرّ]

ويحتمل في عبارته معنى آخر وهو أن نقول: **قوله: «ووزنه الف ومائة وسبعون وزنة.. اه».**

أقول: المراد بـ«الوزنة» هو الدرهم ويسمُّونه وزنة؛ لأنّه أول ما يوزن.

وحاصل الاستشهاد ان الرواية[1] دلّت على أن الصاع تسعة أرطال بالعراقي.

وقال أيضاً: الصاع ألف ومائة وسبعون درهماً [2] مع أن ألفاً ومائة وسبعين درهمٍ يكون تسعة مائة وثلاثين درهماً، فيعلم من ذلك أن الرطل مائة وثلاثون درهماً، والمقصود من ذلك ردّ من يقول: إن الرطل مائة وثمانية وعشرون وأربعة أسبك، فافهم.

[مستند الحم على الرطل العراقي]

قوله: ومستند الحمل على العراقي.. اه.

أقول: استدل على كون المراد الرطل العراقي من وجوه:

الأوّل: ان نقول إنّه ورد /٤٩/ في الصحيحة «**ان الكر ستمأة رطل**»[3] وورد في مرسلة انه: «ألف ومائتا رطل»[4] مع أن المرسلة لكونه معمولاً به بين الأصحاب ـ مع كون المرسِل ابن أبي عمير ظاهراً.

---

١) تحف العقول: ٤١٨، جوابه (أي علي بن موسى الرضا عليه السلام) للمأمون في جوامع الشريعة.

٢) انظر مشرق الشمسين: ٣٧٥.

٣) تهذيب الأحكام ٤١٤/١، باب المياه وأحكامها، ٢٧؛ وسائل الشيعة ١٦٨/١، باب مقدار الكرّ بالأرطال، ح ٢ و٣.

٤) وسائل الشيعة ١٦٧/١، باب مقدار الكرّ بالأرطال، ح ١.

وبالجملة ـ لا كلام من حيث المسند فيه، فنقول: كل واحد من الروايتين مع قطع النظر عن الآخر يحتمل وجوهاً ثلاثة: كون الرطل عراقياً ومكيّاً ومدنياً.

لا يقال: ان الرواية الستة مائة لا يحتمل ان يكون عراقياً، وكذا الرواية الألف ومائتا رطل لا يحتمل كونه مكيّاً لكون كل واحد منهما خلاف الإجماع.

أما الأول خلاف الإجماع في طرف النقيصة.

والثاني: في طرف الزيادة.

قلت: **أولاً**: ان كلامنا في محتملات صرف اللفظ.

وثانياً: ان في طرف النقيصة قال بعضهم بعشرة ونصف شبر لاجل انه يقول: ان ثلاثة ونصف في ثُلْثه ونصف في ثُلْثه، ونصف المراد هو المجموع لا الضرب. وستماة رطل العراقي لم ينقص عن ذلك.

واما في طرف الزيادة فقال بعضهم بمائة شبر لأجل رواية دلت على عشر في عشر. وألف ومائتا رطل المكي لا يزيد على ذلك.

وإذا عرفت أن كلّاً من الروايتين بنفسهما مجملٌ، فنقول: بعد اجتماعهما يحدث حكم الظهور لهما لان الجمع العرفي بين تلك الروايتين ان يحمل الستمائة على المكي وألف ومائتا رطل على العراقي؛ لأنّ كل شيء يريد منهما غير ذلك لا ينطبقان، وبعد إلقاء كليهما إلى العرف يفهمون ذلك بلا تأمل.

لا أقول: انه يحدث الظهور لان القرينة المنفصلة كالمخصص المنفصل لا يُحدث الظهور للفظ لكنه يصير له حكم الظهور.

الثاني: ما أورد عليه الشيخ[1] بقوله «وربما استظهر إرادة العراقي من المرسلة لكون المرسل عراقياً..» إلى أن يقول في جوابه: «ان المرسل غير المخاطب، وربما قيل هنا انه لو كان مراده من ذلك ايراد على الجواهر»[2]، فليس كلام

---

١) كتاب الطهارة ١٨٣/١.

٢) جواهر الكلام ١٦٩/١.

الجواهر هكذا، بل كلام الجواهر انه يقول المشايخ: ذلك المرسل كلها عراقي. فالرواية عن كل واحد منها كان، يكون السائل عراقياً.

الثالث: ما نسب إلى الجواهر من الاستنباط عن كون مشايخ المرسل عراقياً.

والجواب عن ذلك أنا نقول: ان في تقدم عرف الراوي والمروي عنه تفصيلاً، وهو ان نقول: إنّه لو كان الراوي من الاشخاص الّذين يعرفون عرف بلد الإمام وكان الإمام عليه السلام في بلده أيضاً يحمل على عرف الإمام لما نرى ان طريقة العرف في مقام التكلم إذا كان شخص في بلد غيره مع أن ذلك الغير يعلم ان المخاطب عرفه يتكلم بعرف نفسه، بل يكون مستهجناً ان يتكلم بعرف المخاطب مع ما قلنا، بل نقل في بعض الروايات ان يتكلم الإمام* بعرف نفسه ولا يفهم المخاطب مراده، فيقول بلسانه /٥٠/ بل لا مانع ان نقول: ان الطريقة لا يعلم أن المخاطب لا يفهم إن يُتكلم بعرفه.

نعم، لو كان المخاطب بدوياً، بحيث لا يفهم غير عرفه يتكلم له بعرفه مطلقاً.

وأما لو كان المتكلم يعلم ان المخاطب لا يعلم عرفه، ولكن يكون من أهل الفهم فيبيّن له بكل عرف تكلم معه بأن يقول له الف ومأتا رطل من أرطالكم.

وإذا عرفت، فنقول: إن مشايخه وان كانوا عراقيّين الّا أنّهم عارفون بعرف بلد الإمام، فالقاعدة تقتضي أن يتكلم بعرف أهل البلد.

نعم، صدوره في أيّ بلد غير معاد، فلذا لا يدل على شيء.

وبالجملة، هذا لا يدل على كون الرطل عراقياً كذكره مطلقاً، وإرادة العراقي منه في بعض الأخبار.

الرابع: طريقة الشيخ، وهو انه ورد في الصحيحة أنه ستمائة، والاتفاق موجود في البين انه ليس بعراقي ولا مدني، فلابدّ أن يكون مكيّاً، وهو ضعف العراقي، فتبين هذه الرواية، الرواية الّتي دلت على أنّها الف ومائتا رطل بأنّه عراقي؛ لأنّ

---

*) *سيد الشهداء. (منه قدس سره).*

المكي ضعف العراقي.

وأورد عليه ان الاتفاق غير مسلّم مع أنّه لا يوجب الظهور للفظ حتّى يبيّن الغير.

أقول: لو سلّم الاتفاق نقول: وإن لم يوجد ظهور للفظ حتّى يكون مبنياً للآخر لكن يكون له حكم الظهور كما سبق.

[حمل الرواية على الرطل المدني]

قوله: واحتمال حملها على المدني.. اه.

أقول: الظاهر اما مساحة القميين ثلاثاً في ثلاث في ثلاث ووجه دلالة الرواية على أنّه حكم بالنجاسة في ألف رطل لأجل أوقية من الدم مع أن أوقية* الدم لا يغير مائة رطل من الماء، فلو كان الكر تسعة مائة فلابدّ أن لا ينجس مع أنّه لا يكون رطل أقل من الرطل العراقي.

وأورد عليه بأنا لا نسلّم عدم التغير بذلك أزيد من مائة رطل، فافهم.

قوله: والمانع مدفوع بالأصل.. اه.

أورد عليه أنّه [إن] كان المراد عدم وجود الكر في العالم، فهذا كر، فهذا مثبت والشيخ[1] يقول بعدم حجيته.

وإن كان المراد عدم كون هذا كراً، فليس له حالة سابقة.

وإن كان المراد أن الماء فيه مقتضى للنجاسة، فالأصل عدم وجود المانع له.

فنقول: ان المانع ليس له عنوان في الشرع حتّى إذا نفيته بالأصل ترتب عليه الحكم الشرعي، بل انما هو بحكم العقل، وحكم الشارع انما هو على الكر، فبناء

---

*) ***الأوقية مثاقيل قليلة لا توجب تغير الماء كما حكي عن اللغة. (منه قدس سره).***

١) كتاب الطهارة ١٨٤/١.

على ذلك يصير أصلاً مثبتاً، واللازم ترتب المقتضي على المقتضي، والشيخ لا يقول بحجيته.

وإن لم يكن المراد من أصل العدم هو الإستصحاب، فنقول: قد سبق أن أصل العدم الّذي بناء العقلاء عليه هو إنما في الشبهة المصداقية إذا لم يكن احتماله عقلائياً، وفيما نحن فيه الشبهة من حيث المفهوم مع أن منشأ الشك هو اختلاف الأخبار وكلمات العلماء.

[الكرية قيد الموضوع]

قوله: فيكون الكرية قيداً للموضوع.. اه.

أورد عليه أن تخصيص «خلق الله..». بقوله «إذا بلغ» لا يوجب تغيير العنوان، بل هو بعنوانه، كما هو كذلك باعتقاد الشيخ.

أقول: ليس اعتقاد /٥١/ الشيخ أن كلّ مخصص منفصل لا يوجب تغيير العنوان، بل يفصل بين الموارد، بأنّه إن خصّص بأمر وجودي، فلا يوجب تغيير العنوان، وان خُصّص بأمر عدمي، يغير العنوان كما في ما نحن [فيه].

وبناء على ما قلنا سابقاً من أنّه لا يثمر بقاء العنوان، فلابدّ أن يرجع إلى قاعدة الطهارة لو شك في مفهوم الكر مع أن الدليل الأول لا مانع منه بل دليل الشيخ أيضاً لا مانع [منه]، لان اختلاف النادر لا يضر، فافهم، وتأمّل.

[الكلام في العمق]

قوله: مجموع الثلاثة ونصف من العمق ثابتاً في تمام السطح.. اه.

أورد عليه ان هذا القيد لإخراج نصف الكرة إلى الدائرة، كما لا يخفى فإنّه لو كان السطح الفوقاني والتحتاني بشكل الدائرة وكان العمق ثلاثة اشبار ونصفاً، يكون العمق كذلك في تمام الخطوط الثابتة من التحت إلى الفوق الّذي هو عبارة

عن العمق.

نعم، هذا القيد يخرج نصف الكرة فلابدّ للمصنف أن يقول: إن الظاهر من الرواية كون الثلاثة ونصف في مجموع السطح لا في خط منه كما في الدائرة فإنّه ينحصر هذا الوصف بالخط الحار على القطب دون سائر الخطوط.

أقول: لنا ان نقول: ان الخط من كل سمت منه يصل إلى القطب وهذا الوصف فيه موجود، وهذا يكفيه، فافهم.

ثمّ إن التمسك بتلك الرواية لا مانع منه أما سنداً، فإنّه غاية الأمر ان يكون ضعيفاً لكن لمّا أثبت في محله ان الوثوق الحاصل بالخبر، يوجب ان يكون الخبر حجّة، ولو لم يوجب الوثوق أن يكون شيئاً آخر حجّة فنقول: إذا اثبت الكر ان المشهور عملوا بذلك الخبر وذلك يوجب حجية الخبر.

لا يقال: ان الشهرة تطابقي لا استنادي.

قلت: إنا نعلم ان مستند جميع الأقوال هذه الروايات الموجودة في البين، وليس منشأ آخر مستند المشهور.

واما الدلالة، فالظاهر انّه غير المربع والدائرة قطع البطلان بتمام أفراده، وتخصيصه بالبعض لا دليل عليه، مع أنّه لا تفهم القاعدة الكلية الّتي كانت الرواية في بنيانها كما لا يخفى.

واما الدائرة، فنقول: سواء قلنا إن العرض بمعنى السعة أو مقابل الطول يصدق على الدائرة.

وقد يقال إنه خارج بالاجماع لعدم انطباقه مع شيء من الأقوال.

وفيه: أن كل واحد من القائلين يفهم من الرواية شيئاً لأن بعضهم يفهمون الجمع وبعضهم يفهمون الضرب، وبعضهم بتلك الرواية، وبعضهم بالروايات الأخر، ولم يكونوا في مقام نفي القول الآخر مع أنّه لو كان إجماع لا يثمر لكون مستنده معلوماً /٥٢/.

فالأولى أن يقال: إنا إذا نلاحظ ظهور الرواية في الدائرة أو اجمالها مع أنّا نلاحظ ان كل من يعمل بتلك الرواية، فهم منه المربع يقطع منه أنّه كانت قرينة واضحة في البين مخفية علينا توجب أن يفهموا منه ذلك.

وإنّا لم نقل بأن الالفاظ حجّة بشرط عدم الظن على خلافها أو بشرط حصول الظن، لكن نقول: إنّه يقطع هنا بالقرينة.

والموارد التي لم يكن فهم المشهور كاشفاً عن القرينة، فهي ما إذا فهموا من مفهوم الوصف شيئاً ولم يكن المفهوم حجّة بخلاف ما نحن فيه، فان اللفظ ظاهر أنه مجمل، ففهمهم منه ذلك يكشف عن القرينة.

بل نقول: ان جميع الأصحاب فهموا منه المربع سواء كانوا عاملين بتلك الرواية أم لا، لأن القائل بضرب الثلاثة والثلاثة وهكذا باقي الأقوال لم يفهموا الدائرة أحد من القائلين بها.

أقول: قد ذكرنا في مقامه أن بعض القرائن كان معمولاً به عند أهل العرف وإن لم يحصل القطع منها.

نعم، بينّا انه تختلف القرائن في بعض الأزمنة، ولا يوجب ذلك سقوطه عن الإعتبار بالنسبة إلى القرينة الّتي وجدت في زمان الباقي.

وقد فصّلنا ذلك في مقامه.

ثمّ إن لنا ان ندّعي ظهور الرواية في سطح كان كل من خطوطه المستقيمة الغير المقاطعة لخط آخر ثلثاً ونصفاً، وذلك يختص بالمربّع؛ لأنّه إذا قيل سعة الدار أو عرضه كان فلان، يفهم منه ما قلنا لا ما كان كل من خطوطه المقاطعة للآخر فلان.

ثمّ لا يخفى أنّه لا يوجب كون الرواية في الركى[1] ـ وهو البئر ـ صرف الرواية عن الظهور الّذي قلنا؛ لأنّه لم يفرض المساحة في الركى حتّى يقال فيه ذلك بل

---

١) الركى: جمع ركية، وهي البئر.

الإمام عليه السلام [قال]: «**إذا كان الماء في الركي كراً لم ينجسه شيء**»[١].

ثمّ يسأل السائل عن الكر انه أيّ مقدار فيجيبه بذلك. ولا دخل بتلك المساحة بالركى، فافهم.

[العرض بمعنى السعة أو غيرها]

قوله: كون سطحه المشتمل على العرض والطول.. اه.

أقول: في الرواية السابقة الّتي ذكرت لفظ العرض فيها، فاما أن يقال: ان العرض في مقابل الطول، وعلى هذا لابدّ ان لا يكون الطول أنقص، ويثبت المطلوب.

ولو قلنا إن العرض بمعنى السعة، فنقول: ان السعة عبارة عن توسعته، وهو إما في جانب الطول أو العرض، وعلى كل حال معناه ما يعبّر عنه بالفارسية بـ «گشادگی فعلی» لا يشمل ما كان مكسّره كذلك.

وأما هذه الرواية، فان قلنا انه لابدّ ان يقدّر لفظ السعة /٥٣/ فالكلام فيه كذلك، وإلّا فبناء على ان نقول: ان هذه الرواية لا تدل بلفظها على أنّه لابدّ ان يضرب ثلاثة أشبار ونصف في العرض في مثله في الطول كما سيأتي التفصيل فيه ـ وبعبارة [أخرى:] بالمعنى الّذي ذكره الشيخ[٢] ـ يرد عليه أنّه إذا قيل ثلاثة ونصفاً الظاهر أن يكون مكسره كذلك كما يقال عند العرف بعت ألف [...] من الأرض.

ثمّ إنه قد يقال في معنى الرواية: انه نظير «هذا حلو حامض» وانه متعرض للابعاد الثلاثة، والمعنى ان الكر ثلاثة أشبار ونصف في العرض مثلاً في مثله في الطول مع كون ثلاثه ونصف في طرف العمق، غايته انه لم يتعرض فيه للضرب في العمق.

---

١) الكافي ٢/٣، باب الماء الذي لا ينجسه شيء، ح ٤.

٢) كتاب الطهارة ١٨٧/١.

ولا يضر ذلك. وملاحظة الضرب في الطول والعرض بخلاف العمق لملاحظة ان العرض والطول شيء واحد، فافهم.

[المعنى الذي ذَكره الشهيد للرطل]

ثمّ انه نسب إلى الشهيد[١] انه قال: ان معناه إذا كان ثلاثة أشبار ونصف أي في العرض مثلاً في مثله، وقوله ثلاثة أشبار ونصف بعده يبيّن المثل. والأول عبارة عن العرض والثاني عن الطول، ومعنى في عمقه انه كل من العرض والطول كان ثابتاً في العمق.

وعلى هذا، تكون مساحة العمق مهملة في التعبير، الّا أنّه يفهم بقرينة العرض والطول انه مثلها أيضاً، ويرد عليه مع أنّه يحتاج إلى التقدير انه لا يدل كون العرض والطول ثلاثة أشبار ونصف ان يكون العمق أيضاً كذلك كما لا يخفى.

[المعنى الذي ذكره الشيخ للرطل]

وأما المعنى الّذي ذكره الشيخ[٢] أعني كون قوله في عمقه صفة لثلاثة أشبار ونصف، ويكون في عمقه بدلاً من مثله، ويكون المعنى إذا كان سطحه ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار ونصف ثابتة في العمق.

وعلى هذا لم يتعرض للطول والعرض على حدة، فيورد عليه ما سبق من أنّه إذا قيل سطح هذه الأرض مائة زرع يكون ظاهراً في المجموع من المكسر ولا دليل على تقدير السعة.

فأحسن المعاني ظاهراً هو الأول.

---

١) انظر الدروس ١١٨/١.

٢) كتاب الطهارة ١٨٧/١.

[الكلام في روايات الرطل]

قوله: وعدم احتماله في الروايتين.. اه.

أقول: احتمال الزيادة أيضاً موجودة، الّا أنّه نعبّر بخلاف احتمال النقصان.

لا يقال: انه بعيد اشتباه لفظ النصف مع تكرره ثلاثة مرات.

لأنا نقول: إن الراوي اشتبه عليه ثلاثة ونصف بالثلاثة فقط، والمجموع بمنزلة اشتباه واحد، فافهم.

ثمّ انه هذه الرواية مرسلة ضعيفة وعمل القميين لا يجبر ضعفه بعد إعراض المشهور عنه.

نعم، لوكان في نفسه صحيحاً يمكن ان يقال لا يضر اعراض المشهور مع عمل القميين به.

قوله[1]: فيصير مكسره ستة وثلاثين... اه.

يمكن أن يقال: ان الذراع أكثر من شبرين، وعلى هذا يقرب من مساحة /٥٤/ ثلاثة ونصفاً مع أن المشهور أعرضوا في مقام المساحة مع أنّه يمكن أن يقال: ان هذا المقدار من التفاوت لا يضر، وان اعتبار ثلاثة ونصفاً من باب الإحتياط لتفاوت وزن الماء بالبرودة وغيرها.

قوله: نحو «حبّي هذا»[2].. اه.

أقول: هذه الروايات ثلاثة مجملة، كما لا يخفى.

أما قوله «أكثر من رواية»، فظاهر.

---

١) كتاب الطهارة ١٨٩/١.

٢) الكافي ٣/٣، باب الماء الذي لا ينجسه شيء، ح ٨، وفيه: «الكرّ من الماء نحو حبي هذا ـ واشار بيده إلى حب من تلك الحباب التي تكون بالمدينة ـ».

وأما قوله «هذا يعلم ان المراد حب مخصوص لاكل حبّ»، فيكون مجملاً.

وأما «القلتين»[١] أي الكوزين وإن كان بعيداً ان يكون بهذا المقدار إلّا أن ما ورد في رواية أخرى: «إن جرة فيها ألف رطل»[٢] يعلم من أن الجرة والقلّة في ذلك الزمان كان بنوع آخر غير ما هو متعارف في تلك الأزمنة كما لا يخفى، فتأمّل.

قوله: وفيه ما لا يخفى.. اه.

أورد عليه أنّه مع أن كون «في» بمعنى «مع» خلاف الظاهر فيه: انه على هذا مراده أن يقول: إن ابعاده عشرة ونصف شبر ولا يحسن التعبير بذلك بقوله ثلاثة ونصف في ثلاثة ونصف في ثلاثة ونصف إلّا لمثل الاطفال الذين لا يعلمون لفظ عشرة ونصفاً، بل لابدّ أن يقول ما تصل أبعاده إلى ذلك المقدار.

[الإختلاف في وزن الكر لاختلاف الروايات]

قوله: ثمّ إن لازم هذا القول اختلاف الفروض.. اه.

أقول: ان لوحظ ظاهر ما نقل عنه من كون أبعاده ما بلغ إلى عشرة ونصف، فعلى هذا وان يلزمه اختلاف الفروض إلّا أن أقل الفروض يمكن فرضه بحيث يكون ماءً قليلاً في غاية القلة بأن يكون طوله عشرة ونصف إلّا أنملتين، وكل من عرضه وعمقه أنملة واحدة.

ولا شك أنه لا يلزم بذلك.

وذلك أيضاً ظاهر ما استدل له من كون «في» الرواية بمعنى «مع»، واستظهار

---

١) تهذيب الأحكام ٤١٥/١، باب المياه وأحكامها، ح ٢٨ وفيه: «إذا كان الماء قدر قلتين لم ينجسه شيء والقلتان جرتان».

٢) وسائل الشيعة ١٥٦/١، باب نجاسة ما نقص عن الكر من الراكد بملاقاة النجاسة له، ح ١٦.

ان المجموع يصير إلى عشرة ونصف* ويصير مثل قول المشهور انهم يقولون بأنّه أربعة وأربعين إلّا سبعة أثمان شبر في أي بعد أي مقدار كان إلّا أن ذلك خلاف ما صرت إليه من أنّه ما بلغ أبعاده إلى.. اه، كما سبق.

مع أنّه على هذا لا وجه للاستدلال له بتلك الرواية بكون «في» بمعنى «مع». وعلى ما نقل الشيخ عن بعضهم أن أُبعد الفروض ما كان عمقه تسعة أشبار.. اه، لا وجه له ظاهراً لأن صرف عبارة الرواية يشمل أقل من ذلك بكثير، ومع ملاحظة اعتبار المكعب كما نسب إليه فالحق كما يقوله الشيخ، وعلى ما قلنا فما قلنا، فافهم.

ثمّ إن امكان اختلاف الفروض على هذا مسلّم، ولا يرد عليه بما يورد بناء على التخيير كما سيأتي.

قوله: إن أراد الظاهري فله وجه.. اه.

وجه الظهور أنه على هذا لابدّ من ملاحظة أخبار التخيير، وبناء على ذلك فبكل خبر أخذ يصير مضمونه حكماً ظاهرياً له كما إذا قلد المقلد مجتهداً يقول بذلك وان كان /٥٥/ المراد هو التخيير الواقعي. **فنقول**: إنّه لا يمكن التخيير الواقعي هنا؛ لأن الأقلّ على هذا يكون عاصماً. فكونه مشتملاً على الزايد لا يمكن أن يكون أحد الأفراد المخير فيها، بل ذلك لاشتماله على الكر.

إن قلت: لعل ان يكون الكر كل واحد من تلك التقادير بشرط ان لا يكون معه شيء آخر.

---

*) ***بناءً على أن تعيين خصوص كل منها بثلثة ونصف*** [...]***من باب المثل.***

ثمّ انه لا يخفى أن ما يستظهر منه الشيخ [في كتاب الطهارة ١٩١/١]***من كون هذا المقدار من المكعب مخالف لظاهر كلامه، لأنه على هذا تصير ابعاده اثنى عشر ونصفاً، وهو مخالف لكلامه مع أن الظاهر بناءً على إظهار هذا عنه ان لا تختلف الفروض، وأن يكون المراد هو هذا المقدار من المكعب وان كان بطريق الكسر. (منه قدّس سره).***

قلت: هذا قطعي البطلان إن اشتمل الكر على ماء زائد لا يضر.

[الفرق بين التخيير في المقام وفي منزوحات البئر]

ولا يخفى أنه فرق بين هذا التخيير والتخيير الواقع في منزوحات البئر، فإنّه في المنزوحات إن رجع إلى الحكم التكليفي **فنقول:** لا ضير فيه؛ لأنّه إما أن نقول: ان الأكثر أفضل الأفراد للواجب أو نقول إن الأكثر فرد كما أن الأقلّ فرد آخر كما إذا أمر بأن يكتب خطّاً على قرطاس فيكون الخط الّذي نصف شبر فرداً له وكذا الخط الذي يكون شبراً، وبأيهما أتى امتثل.

إن قلت: إنّه إذا وصل إلى نصف الشبر يحصل الامتثال.

قلت: الامتثال يحصل إذا وجد فرداً من الخط، ومادام مشتغلاً بالخط لم يحصل الفرد، بل تحصل الفردية إذا انقطع. هذا بالنسبة إلى ما كان متصلاً حقيقة وكذا نقول بالنسبة إلى ما يعتبر الاتصال فيه وإن لم يكن متصلاً حقيقة كالنزح والذكر وأمثال ذلك.

ولذلك قال بعض في الخروج عن الصلاة انه يقع بالسلام الأول إذا انقطع عليه والّا يخرج من الصلاة بالسلام الثّاني.

هذا كله لو قلنا إن النزح حكم تكليفي، بل نقول: لا مانع من التخيير بناء على الحكم الوضعي أعني الطهارة ونقول: انه قابل للشدة والضعف كالنور والنظافة، فافهم.

ثمّ لا يخفى أنه لا يرد على قول الراوندي ما أوردنا على ذلك، لأنه لا مانع له أن يقول: إن الأكثر لمّا كان بشكل آخر وهيئة أخرى كان حكمه حكم الأقلّ.

نعم، في بعض الفروض الّتي لا يلزم تغيير إلّا اتصال الزائد وعدمه وان يمكن له أن يقول إن الاتصال يوجب تغيير حكم الأقل الّا أن الالتزام بذلك مشكل.

ثمّ انه أورد على التخيير الظاهري من أنّا [...] الترجيح.

أقول: ذلك بطريقة المتأخرين من اعتبار المناط بالموثوق يكون الترجيح ظاهراً، بل عدم حجية المرجوح ببيان قد مرّ ذكره إلّا ان لهذا الشخص أن يقول بالنسبة إلى بعض الروايات: لا يكون الترجيح لكون بعضها مشتملاً على الشهرة وبعضها على العدالة، فتأمل، فلا [...] خروجها عن تحت إطلاق التخيير، فافهم.

قوله: لكن يعارضه ان الشبر في السابق.. اه.

قد أورد عليه أنّه لا يتفاوت الناس من زمن النبي ﷺ باعتبار بعض الملاحظات.

أقول: هذا غير معلوم.

ثمّ إن التوجيه باختلاف المياه ثقلاً وخفة لا يرفع الإشكال، فإنّه يرد عليه ان هذا التحديد ان كان للماء الخفيف، فلابدّ من البيان.

وكذلك لو كان للثقيل.

وعلى فرض كون ذلك في كلاهما يأتي إشكال جديد وهو أن المساحة أيضاً مختلفة أفرادها مع الإعتبار بالوزن.

ولا يرفع الإشكال بوجه.

نعم، يمكن أن يقال: ان المدار هو الوزن لكن لمّا كان أصل تحديد الكر للسهولة والتحديد بالوزن في أكثر الموارد المحتاج إليها في مثل الغدر الواردة عليها بمسير مشكل عيّنوا لها بالمساحة ليكون سهلاً.

ولمّا كان اختلاف الغدر وخفة الماء موجباً للاختلاف، فجعلوا له مساحة يشتمل على ما يكون فيه الكر يقيناً ولا يوجب بعض الاشتباهات الجزئية /٥٦/ الّتي كان بناء العرف على المسامحة فيها موجباً لنقصانه عن الكر وزناً، فافهم وتأمّل.

أقول: الظاهر أن مراد الشيخ من أن ذلك لاختلاف المياه ثقلاً وخفةً انما هو

لاجل الإحتياط.

وعلى هذا، لا يرد عليه ما سبق، ولكن يرد على من قال ان تحديد المساحة أكثر لاجل المسامحات العرفية في بعض الغدر ان ذلك لا يوجب ان يجعل التحديد أزيد، بل للشارع ان يبيّن الحكم الشرعي بحدّه كما كان.

ومثل هذا الإحتياط لابد ان يلاحظ من [أن] يشك انه وصل بهذا المقدار، ولا دخل لتلك الإحتياط بالشارع.

بخلاف ما حملنا كلام الشيخ عليه؛ فإنّه إذا كان المناط هو هذا المقدار من الوزن والمفروض أنه يختلف ثقله فلابدّ للشارع ان يجعل لكل واحد حدّاً، ولكن ذلك لمّا كان عسراً في ملاحظة جميع المياه برودةً وحرارةً وغير ذلك من الصفات مما يوجب تفاوت الوزن، ولا يمكن جعل ميزان لكل واحد منها مع أن امتياز بعض أفرادها عسر، فلذلك جعل ميزاناً يشمل الكر على أيّ نحو كان.

[القول بأن الكرّ سابقاً كان مكيالاً مخصوصاً]

ثمّ انه قد يقال إن الكر كان في السابق عبارة عن مكيال مخصوص.

وعلى هذا، الظاهر أن التقدير بالمساحة أصل، والتقدير بالوزن لكون ذلك الوزن بقدر ذلك المكيال دائماً لا لكونه أصلاً.

واستقرب ذلك من أن الظاهر أن الكر ما يشتمل على تلك السعة لا على وزن خاص ولو كانت سعته قليلة.

وعلى هذا، فلوحظ الإحتياط في جانب الوزن.

وهذا بعيد غاية البعد إذ الماء على أيّ نحو كان لا يصير ذلك الوزن منه بهذه المساحة، فكيف يراعي الإحتياط في الوزن؟

وعلى كل حال، تلك الميزانات مختلفة سيما بملاحظة خفة الماء وثقله، ولا شك أن الكرّ لم يختلف في الواقع كما سبق.

فعلى هذا لو قلنا إن الأصل هو المساحة، فلابدّ أن يلاحظ ولو زاد عن الوزن؛ ولو قلنا بالعكس نقول بالعكس وأن الإحتياط روعي في الطرف الآخر، فالتوجيه هو الإحتياط.

[نتيجة المطاف]

أقول: لا شك انه لا ترفع اليد عن إطلاق كل من التحديد، ولو لم يصل إلى الآخر، فعلى هذا لابدّ ان يوجّه بحيث لا ينافي مع ذلك، فنقول:

ان الكر في الواقع عبارة عن اجتماع وزن مخصوص مع سعة مخصوصة بحيث لو وصل الماء إلى كل من الحدين يصل بمرتبة يقع فيه الاجتماع المذكور.

فعلى هذا يراعى الإحتياط من كلا الطرفين، لكن قد يورد على هذا أيضاً انه كلما بلغ الماء إلى الوزن المخصوص يكون /٥٧/ كراً من حيث المساحة أيضاً فلِمَ حُدّد والمساحة أكثر*؟

والجواب عن ذلك تارة بأن نقول مراعاة الإحتياط لوحظت في المساحة لكونها محل الإشتباه ـ نوعاً ـ عند أهل العرف.

وقد فهمت في السابق ما فيه، وأنه بعيد.

وأقول في الجواب: إنه كما سيأتي إن شاء الله من أن المعيار هو أقل اشبار المتعارف لا يعلم زيادة ذلك على الوزن.

وبيان ان المعيار هو أصغر المتعارف من الأشبار انه لاشك أن المطلق ينصرف إلى الأفراد المتعارفة لكونها شايعاً في الإستعمالات العرفية** فيخرج أشباراً تكون

---

*) *بل على هذا، لابدّ ان يكون كلا التحديدين مشتملاً على التحديد الواقعي للآخر بأيّ نحو كان الماء، [...] فإنّه [...] بأن يصير مجازاً في الأفراد النادرة أو مجازاً مشهوراً في الأفراد الشايعة حتّى يصير إرادة الأفراد النادرة محلاً للشك، فتأمل، فإنه من هذا البيان يوضح إثباته. (منه قدّس سره).*

**) *لا يخفى أنه لا يلزم ان يكون الإستعمال بحيث كان في غيره مجازاً بل يكفي كونه مجازاً مشهوراً*

في غاية الصغر أو الكبر على الاطلاق.

ولا شك أن الأفراد المتعارفة أيضاً مختلفة، وقد سبق انه لا معنى لكون الماء المعتصم مختلفاً في الواقع.

فنقول: ان قاعدة الحكمة تقتضي أنه لو كان المناط هو اكبر الأفراد المتعارفة ان يبيّنوها لعدم الدليل عليه ـ مع أن ظاهر اللفظ هو الاكتفاء بكل واحد من الاشبار المتعارفة ـ بخلاف ما لو كان المناط هو أصغر الأفراد، فان الأكثر حينئذٍ مشتمل على الكر، فلا يلزم بيانه مع إشكال في أصل بيان ذلك وفهمه من الخارج، فيعلم من ذلك ان المناط هو اصغر أفراد المتعارفة ولا يعلم كون ذلك أكثر باعتبار الوزن كما لا يخفى.

[تقرير الله سبحانه]

قوله: لأن علمهم عليهم السلام ليس كعلم الخالق.. اه.

قد يقال لتوجيه ذلك الكلام بحيث لا يكون منافياً لضرورة المذهب بأنّه يمكن أن يقال إن الكر عبارة عن معيار خاص وتلك الوزن والمساحة طريق إليه.

وعلى هذا، فالاشتباه في طريق موضوع الحكم الشرعي لا في نفس الموضوع حتى يقال إنه يرجع إلى الجهل بأصل الحكم، ويقال: إنّه تعالى الله وتعالوا عن ذلك! وإن كان قوله «وتقرير الله سبحانه إياهم على ذلك منافياً لما قلنا لان الإشتباه في الطريق لا يلزم تقرير الله اياهم.

وكان معهوداً عند العرف بحيث لا يأتي دليل الحكمة لشموله لجميع الأفراد النادرة، كما قلنا ذلك في كلام صاحب المعالم في اشتراط تساوي السطوح من أن السؤال عن المياه المعهودة المتعارفة.

وعلى هذا، ففرق بين الاقصر افات لانه لوكان شموله لجميع الأفراد محتاجاً إلى دليل الحكم، فيكتفي المتعارف في أمثاله بخلاف ما لوكان اللفظ بنفسه له إطلاق. (منه قدس سره).

مع أنّه لا يعلم وجوب متابعة ذلك الإشتباه مع أنهم لو لم يعلموا لم يقولوا، واحتمال الجهل المركب فيهم عليهم السلام، مما تعالوا عن ذلك، مع أن العلم الحصولي الحق أن يكون ثابتاً لهم، وإن نسب إلى الصدوق ما يظهر منه انكار ذلك.

وبالجملة، بناءً على الفرض المحال من احتمال الإشتباه إليهم بالنسبة إلى الطريق، كيف يمكن نسبة جهل المركب بالنسبة إلى جميعهم في الطريق أيضاً؟! تعالى الله وتعالوا عن ذلك علوّاً كبيراً!

[فهم العرف متّبع]

قوله: مبني على التحقيق دون التقريب.. اه.

الحاصل ان كل ما يفهم العرف من اللفظ يكون متبعاً لان الشارع من أهل العرف، فتحمل خطاباته على الخطابات العرفية، مثلاً إذا فرضنا أنه يفهم من قولهم «اجتنب الدم» غير الدم المهرع يأتي في نظر العرف لون فيكون ذلك متبعاً وإن كان ذلك دماً في الواقع فهذه مسامحة منهم متبع، بخلاف ما لو اشتبه أو تسامح في غير مقام فهم المعاني من الألفاظ كما إذا فهم من الخطاب شيئاً ثمّ اشتبه في الانطباق /٥٨/ فإنّه لا دليل على كون خطائه متبعاً هنا، بل الدليل على خلافه؛ لأنا نعلم ان مراد الشارع باعتبار فهم العرف أصل المفهوم كمفهوم الدم مثلاً غير هذا، فلا فائدة لاشتباه العرف في انطباق ذلك المفهوم على المصاديق، بل لابدّ من متابعة ما يفهم كونه مراد الشارع.

ثمّ ان ما قلنا كله إلى الآن فيما لو كانت المسامحة في مفهوم اللفظ، والخطا والغلط في الانطباق. أما لو كانت المسامحة في مفهوم اللفظ وفي الانطباق، فالأول متبع والثاني إن رجع إلى الأول متبع.

فكل مسامحة تنسب إلى اللفظ ويفهم منه يكون متبعاً كما إذا فهم قوله «الف ومائتا رطل» مما يكون أقل من ذلك بمقدار ربع الدرهم مثلاً، وهذه المسامحة مما

يفهم العرف من اللفظ، فان من يقول عندي حقة من الخبر[1] فمراده أعم من أن يكون أقل من ذلك المقدار بمقدار ذرّات أو ما يحصل من الاختلاف الجزئية بحسب الميزان وأمثال ذلك، بل يمكن ادعاء إحالة أن لا يفرق بين درهمين بمقدار ذرة وأمثال ذلك لكنه يفهم من الحقة أعم مما يصدق على الجميع، فمن هذه الجهة يكون الكر تقريبياً لا تحقيقياً.

وقد وضح وجهه أيضاً.

وأما بعد تعيين ان الف ومائتا رطل مقدار خاص فإذا كان بناء العرف على ان يقولوا بما كان الف ومائتا رطل الّا رطل ان يقولوا هذا الف ومائتا رطل ويسامحون في مقام الانطباق، فذلك الإشتباه ليس منهم مقبولاً لعدم الدليل عليه الّا ان يرجعوا المساحة في الانطباق على المسامحة في فهم المعنى من اللفظ كما لا يخفى.

فمن هذه الجهة يكون تحديد الكر تحقيقياً.

ووجهه أيضاً ظهر لأن تلك المسامحة ليست في مقام الفهم من اللفظ، بل هذه المسامحة في مقام انطباق ذلك المفهوم من اللفظ مع المصاديق الخارجية.

ثمّ إنه بناء على قول ما وجهنا كلام صاحب الجواهر من كون تلك المقادير طريقاً إلى الكر يكون هذا أيضاً تقريبيّاً ولو عن بعض الجهات.

وقد عرفت ما فيه.

[معنى البئر]

قوله: وهو ما لا يصلح سلب البئر.. اه.

لمّا كانت البئر من أظهر مفاهيم العرفية، فكل تعريف عرفوا له ينقض ببعض ما هو مسلّم انه من أفراده أو خارج من أفراده عكساً وطرداً، فلذا أحاله على العرف مع أن ما عرفوه به يكون تعريفاً لفظياً لا يكون برسم ولا بحدّ، والّا يكون قوله في

---

١) كذا.

التعريف «ولا يخرج عن مسماها عرفاً» لإرجاع الضمير إلى البئر تعريفاً دوريّاً. ولا يضر ذلك بالتعريف اللفظي؛ لانّ المراد فيه انكشاف المراد من اللفظ بلفظ آخر ولو كان بإعانة اللفظ الأول كما أن ذلك كثير في كتب اللغة كما لا يخفى /٥٩/.

ثمّ ان ما أورد على التعريف من أن قوله «غالباً» ان كان في غالب الازمان فيلزمه ان يكون بعض الآبار إذا جرى ماؤه على الأرض ان تكون بئراً مع أنّه ليس كذلك.

وان كان المراد في غالب الأفراد يرد هذا الإيراد بالنسبة إلى الأفراد النادرة.

وهذا الايراد غير وارد؛ لان هذا بمنزلة الجنس للتعريف، وكفاية الجزء الأخير أعني «لا يخرج عن مسماها غالباً» للتعريف لا يضر مع أنّه في كل ما هو بمنزلة الفصل كذلك.

ويمكن الاكتفاء بالفصل في أكثر التعاريف مع أنّه ايراد آخر لا دخل له بالإيراد الأوّل.

مع أن الظاهر من التعريف أن ما لا يكون جارياً في غالب الازمان فهي بئر في حال عدم الجريان، فتأمل.

[الآبار غير النابعة]

قوله: فيحتمل وجوب النزح منه.. اه.

إن لم ينبع من الأرض كبعض آبار النجف فالظاهر أنه لا يسمّ ماؤه ماء البئر لان الحكم لماء البئر لا للبئر.

وكذا لو كان ما ينبع من نفس البئر مستهلكاً.

وأما لو كان مجرد اتصال ماء البئر بالماء الجاري يمكن أن يقال: ان اطلاقات الأخبار الدالّة على وجوب نزح ماء البئر لا يشمله لأنّها بصدد البئر من حيث هي البئر نظير «الغنم حلال» لا يكون متعرضاً للحالات والطواري حتّى يمكن ان

يتمسك بالإطلاق في حالة عروض الطواري أيضاً.

نعم، لو قلنا إن قاعدة المقتضي والمانع تامة كما هو اعتقاد الشيخ نقول بثبوت حكم ماء البئر له.

وأما لو قلنا بأن القاعدة ليست بتامة، فلابدّ أن يتمسك للحكم الفعلي في مثل «الغنم حلال» والبئر وأمثال ذلك بأصول أخر لعدم شمول الاطلاق للطواري وعدم تمامية القاعدة، كما أنه لو شككنا في الغنم ان بعض الطواري يوجب الحرمة فيه، فلابدّ من أن نتمسك بأصول أخر غير إطلاق «الغنم حلال»؛ لأنّه لم يكن بصدد الحكم الفعلي بالنسبة إلى الطواري.

لا يقال: ان البئر إذا كان ماؤها قليلاً، فلا يمكن التمسك بالإطلاق.

قلت: بالنسبة إلى الأفراد إطلاقه لا مانع منه، ولو فرض الحالات لبئر واحدة لا يتمسك لتمام الحالات بالإطلاق بخلاف الحالة الواحدة لبئر واحـدة، فـإنّه لو لم يتمسك يلزم رفع اليد عن الاطلاق بحسب الأفراد مع أن الاطلاق بصدد بيانها.

[الكلام في البئر وأحكام ماء البئر]

قوله: ثمّ لو فرض الشك في صدق البئر.. اه.

الكلام في السابق /٦٠/ كان فيما لو سلم انها بئر، غايته انه يشك في أن أحكام البئر جارية فيها أم لا لاتصالها بالجاري.

وقد عرفت أن المدار فيه على ان أخبار البئر لها إطلاق احوالي، فيشمل جميع الحالات أم لا، بل انما هو بصدد أن البئر بذاته مع قطع النظر عن الطواري يكون كذلك.

واما هنا فالكلام في أنّه إذا شك في أصل صدق البئر على بعض العيون الواقعة أو جميعهما فلابدّ من الرجوع إلى قواعد أخر من صحيحة ابن بزيع[1] على فرض

---

١) وسائل الشيعة ١٧٢/١، باب عدم نجاسة ماء البئر بمجرد الملاقاة من غير تغير وحكم النزح، ح

القول بمضمونها في البئر، فافهم.

[ذهاب التغير]

قوله: وهو ذهاب التغير على النزح.. اه.

قد عرفت سابقاً ان ذلك من أظهر مفاهيم العرفية، وشأن الإمام أجلّ من أن ينسب بيان ذلك إليه.

وقد عرفت سابقاً انه علة لقوله «واسعاً» وانه لا يضر فصل الجمل لا فيها من فروع الجملة الأولى وتوابعها، وأن ما يقولون من أن الظاهر رجوع العملة أو الاستثناء وأمثال ذلك إلى الجملة الأخيرة انما هو في مورد لم تكن الجمل المتصلة بالعلة من فروع جملة أخرى سابقة عليها، فان الظاهر في تلك الصورة رجوع العلةإلى الجملة الأولى.

ولا يخفى أنه لو رجع إلى قوله «فينزح» لا يدل على المطلوب لانه على هذا بصدد الرفع، وكلامنا الآن في الدفع.

قوله: فيعارضها ما دل على انفعال.. اه.

أقول: ما يمكن فهم العموم منه من الأدلة الدالّة على انفعال القليل قوله «**إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه..**».

وقد أورد عليه أنّه لا إطلاق للفظ الماء، بل المراد ان الماء الّذي ينفعل إذا بلغ.. لم ينجسه شيء، ولا أقل من احتمال ذلك لكون ذلك مورداً للابتلاء أو للغلبة وأمثال ذلك.

---

٧. والرواية هي: «عن ابن بزيع قال: كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام فقال: ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه، فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لأنه مادة».

فلا يجري دليل الحكمة حتّى يعمّم بالنسبة إلى جميع المياه.

فلا يدل على التعميم حتّى يعارض مع ما دل على طهارة القليل الّذي كان له مادة الغلبة في الرواية، مع أن العموم المستفاد من التعليل قويّ لا يخصّص الّا بمخصص قوي.

أقول: لنا ان نقول ـ على فرض فهم التعميم من كلا الروايتين أيضاً ـ : لا معارضة في البين؛ لأنّ قوله «إذا بلغ..» يدل على اشتراط الكرية في مقام الدفع، والصحيحة تدل على أن تا المادّة لم تنجس، فيكون هذا قرينةً على ان المادّة المتصلة بالماء القليل تكفي في مقام اتصالها بالكر؛ لأنّ تلك المادّة مع الماء الظاهر منه لا يكون اقلّ من كر ولا مانع ان نقول: ان الرواية على ذلك أيضاً /٦١/.

قوله: بل يصرف إلى الجزء الأخير.. اه.

قد عرفت ما فيه.

مع أنّه لا معنى لارجاعه إلى قوله «فينزح» وتقييده بالكر؛ لأنّه بناءً على رجوعه إلى «ينزح» يكون بصدد الرفع، ولا شك انه لا فرق في مقام الرفع بين ان يكون الماء النجس بقدر الكر أم لا، بل على هذا لا يدل على المطلوب، ولا يحتاج إلى التقييد أيضاً. ولعل مراد الشيخ[1] أيضاً هذا.

[اشتراط المادّة]

قوله: إلى مفهوم ما دل على اشتراط المادّة... اه.

يعني به ما دل على ان ماء الحمام إذا كان من المادّة لم تنجسه شيء ومن أمثاله. وذلك بناء على ان الجملة الشرطية تدل على العلية مطلقاً ولو في غير موردها، فيكون مفهومها «إذا لم تكن مادة تنجسه».

---

١) كتاب الطهارة ١٩٤/١.

وقد أورد عليه بأنّه لا دليل على ان المراد بالمادّة هو الكر.

نعم، في المنطوق لمّا قلنا إن الغالب ان المادّة بقدر الكر والمفروض أن اطلاق لفظ المادّة لابدّ ان يثبت بدليل الحكمة، فلهذا قلنا انه إذا كان الغالب بقدر الكر، فيحتمل ان الغلبة قرينة، فلا يجري دليل الحكمة حتّى يعلم.

ولكن ذلك لا يصيّر الكرية قيداً له. ثمّ ترتب عليه مفهوم ذلك القيد.

نعم، لو كان قيد «لفظ» لكان ذلك وجهاً بناءً على القول بمفهومه. فبناءً على هذا يكون المرجع عموم «خلق الله» والّا عموم «كلما غلب الماء على ريح..»، والّا استصحاب الطهارة، والّا قاعدة الطهارة.

[وهن الشهرة والإجماع]

[قوله:] وأما الشهرة ونقل الإجماع فموهونان.. اه.

أقول: الحاصل أن الاقوال في المسألة ثلاثة: التنجيس مطلقاً، وعدمه كذلك، والتفصيل بين ما كان بقدر الكر وغيره.

وعلى القول بالنجاسة مسلّم انه ينفرد من بين المياه في طريق التطهير بالنزح دون غيره، والقائلون بالطهارة بين من يجب النزح وبين من يستحب.

[الدليل على نجاسة ماء البئر]

والدليل على النجاسة الإجماع المنقول مؤيداً بالشهرة المحققة بين القدماء، والأخبار.

وهي طوائف:

منها[1]: ما يدل على وجوب النزح بناء على الملازمة بين وجوب النزح والنجاسة.

---

١) انظر وسائل الشيعة ١/١٧٩ ـ ١٩٦.

ومنها: ما يدل على أنّه يطهر بالنزح، فلابدّ أن يكون نجساً كصحيحة علي بن يقطين[١].

ومنها: ما يدل على أنّه ينجس كرواية ابن مسكان[٢] وحسنة ابن هاشم[٣].

أما الإجماع المنقول فأورد عليه أنّا نعلم انه ليس إجماع في البين لمخالفة الشيخ بعضهم.

ثانياً: إنّه ليس حجّة من حيث حدسه بقول الإمام.

نعم، يكون حجّة من حيث نقله السبب الكاشف، فتقول: لو سلّم الاتفاق، فنقول: لمّا كان مستندهم معلوماً، فليس بمثمر، لانّا نعلم أن مستندهم هو فهم الملازمة بين وجوب النزح والنجاسة. ولمّا فهموا الملازمة فلكثرة تلك الأخبار قدّموها على الأخبار الدالّة على الطهارة.

أقول: ويرد على هذا انه لا يمكن التمسك بالاجماع محققاً أو منقولاً أصلاً /٦٢/؛ لان في كل مورد حصل الاتفاق نحتمل ان يكون مستندهم شيئاً لا يدل على المطلوب مع أن اتفاق العلماء مع اختلاف المشارب على شيء يكشف من أنّه كان في البين دليل محكم لا تطرق إليه شبهة.

وأجيب عن ذلك بأن الإجماع ليس دليلاً مستقلاً بل انما اعتباره لحصول القطع بالحكم، وفي كل مورد جاء هذا الإحتمال ولم يحصل، لم يكن حجّة.

نعم، في كل مورد حصل الاتفاق وانضمت إليه قرائن أخر يوجب القطع، فهو حجّة والّا فلا، فتأمّل.

---

١) وسائل الشيعة ١٨٢/١ ـ ١٨٣، باب ما ينزح من البئر للسنور والكلب والخنزير وما أشبهها، ح ٢، فيها قال عليه السلام: «يجزيك أن تنزح منها دلاء، فإن ذلك يطهرها انشاء الله تعالى».

٢) الكافي ٦/٣، باب البئر وما يقع فيها، ح ٦.

٣) الكافي ٧/٣، باب البئر تكون إلى جنب البالوعة، ح ٢.

[اختلاف الأخبار الدالّة على وجوب النزح]

وأما الأخبار الدالّة على وجوب النزح أورد عليها تارة بأنّها يدل على الاستحباب بقرائن ذكرها الشيخ*.

وثانياً: بأنّه لا ملازمة بين وجوب النزح والنجاسة، كما قال بعض بوجوب النزح وانه لم ينجس.

وثالثاً: ان من الروايات الدالّة على وجوب النزح موثقة أبي أسامة، قال: «**إذا وقع في البئر البط[1] والدجاجة والفارة، ينزح**»[2] اه. فإن الجملة الخبرية أظهر في الوجوب من الانشائية مع أنه في هذه الرواية يقول: قلنا فما تقول في ثيابنا..؟

ثمّ اجاب عليه السلام: «**لا بأس**»، مع أن هذه الرواية تدل على عدم الملازمة من وجهين:

الأول: قوله عليه السلام «**لا بأس**».

والثاني: عدم فهم السائل ملازمة بين الوجوب للنزح والنجاسة، والّا لم يبق مجال للسؤال.

أقول: وفي الوجه الثّاني نظر؛ لأنّه لو كان السؤال سؤالاً مستقلاً، فيدل ذلك على عدم فهم الملازمة.

وأما لو كان على سبيل التفريع كما هو كذلك لوقوعه بلفظ الفاء، فيكون فيه ظهور على فهمه الملازمة، إلّا انه يسأل ليحصل الاطمينان كما لا يخفى على من لاحظ نظاير تلك العبارة.

وكل حال قوله عليه السلام «لا بأس» يكون قرينة على أحد الأمرين اما استحباب

---

*) ***لكثرتها واختلافها مع العلم اجمالاً بصدور الاختلاف عن الإمام مع عدم كون المقام مقام التقية. (منه قدّس سره).***

١) في المصدر: «الطير».

٢) تهذيب الأحكام ٢٣٣/١، باب تطهير المياه من النجاسات، ح ٥ وفيه: «فانزح منها سبع دلاء».

النزح لو كانت الملازمة تبيّن الوجوب والنجاسة ثابتاً، وإما على عدم الملازمة. وعلى كل حال يثبت المطلوب.

أقول: هنا ايراد آخر وهو انه اما ان تدل تلك الأخبار على المطلوب، فيثبت المطلوب.

وإما لو لم تدل على ذلك، فنقول: ان فهم الأصحاب ذلك مع اختلاف مشاربهم مع عدم دلالة الخبر على المطلوب يكشف من أنّه كان هنا قرينة تدل على ذلك اختفت علينا كما قيل نظير ذلك فيما سبق.

وأجيب عن ذلك بأن المتأخرين لم يقولوا بذلك وان القدماء أيضاً لم تكن بينهم هذه الملازمة قطيعة، بل المسألة خلافية كما سبق.

أقول: الأولى أن يقول: انه لوكان الاتفاق على هذا لا يثمر أيضاً لأنه لا يحصل القطع بالقرينة /٦٣/ كما سبق بالنسبة إلى الإجماع.

وأما الأخبار الظاهرة في التطهير بالنزح أو الظاهرة في النجاسة.

فنقول: أولاً: لو سُلّم ظهورها في ذلك، فهي ظاهرة في ذلك وليس بنص لاحتمال أن يكون المراد التطهير من القذارة لا النجاسة، وأن يكون المراد بالنجاسة هي القذارة بخلاف الأخبار الدالّة على الطهارة، فانها نص في ذلك لانّها تدل على اثبات اللازم كقوله: «**فما بال ثيابنا**»[1] فيقول عليه السلام «لا بأس».

واحتمال أن يكون المراد أنه «لا بأس طهّره مرة ثانية بماء آخر»، خلاف الظاهر لا يحمل الكلام عليه.

وعلى كل حال، فأخبار الطهارة إما نص أو أظهر، فلابدّ أن تحمل أخبار النجاسة عليها لأنّها ظاهرة.

وثانياً: إنّه يمكن ادعاء عدم الدلالة في خصوصية كل خبر من أخبار النجاسة أما صحيحة ابن بزيع، فما فيه من أنّه كتب عليه السلام في كتابي «**ينزح منها دلاء**»،

---

١) المصدر السابق وفيه: «وما أصاب ثيابنا».

فيحتمل إن يكون «في كتابي» متعلقاً بـ «كتب»، فيكون المراد ان الإمام كتب في عريضة وكتابه أنه ينزح منه دلاء، ويحتمل أن يكون في كتابي مقولاً للامام عليه السلام، فيكون المراد كتاب الجامعة وأمثال ذلك.

وعلى هذا، فلا يدل شيء في الرواية على تقرير الإمام لكلام السائل، بل يدل كلامه عليه السلام على ردعه، وانه ليس حكاية التطهير هنا، وإنما في كتابي انه ينزح منه دلاء، فتكون الرواية مجملة من حيث التقرير، والأقلّ من احتمال الردع.

وأما ما قال الشيخ بوجه آخر لردّ الرواية لدلالته على المطلوب من أنّه ليس المقام مقام الاجمال ولا قرينة على تعيين الدلاء، مع أنّه لا يمكن أن يقال: ان الدلاء ظاهر في عدد خاص لاختلاف ما سأله السائل في العدد بالاجماع*، ومع أنّه لا يمكن ان يكون مطلقاً يؤخر بيانه لمنافاته لكونه وقت الحاجة، فأورد عليه أنّه لا مانع ان تقول: ان المقصود من الجواب انما هو بيان ان النزح يطهّره وليس بصدد بيان تفصيلي.

أقول: لا يخفى أنه خلاف الظاهر.

وبما ذكرنا يظهر حال صحيحة علي بن يقطين، وإن كان هو أظهر في المطلوب.

أقول: لكن قوله «إن شاء الله» يقرّبه من أن يكون المراد هو الطهارة من القذارة، فتأمّل.

[الإيراد على صحيحة ابن أبي يعفور]

وأما صحيحة ابن أبي يعفور[1] فيرد عليه مع ما أورده الشيخ عليه أنّه: إن كان

---

*) ***يمكن الجواب عن الإجماع بأنا لا نعلم اجماعاً خاصاً في تلك المسألة بل الظاهر أن قولهم بذلك إنّما هو للجمع بين تلك الأخبار ولو اتّحاد أقوالهم. (منه قدّس سره).***

١) الكافي ٦٥/٣، باب وقت الذي يوجب التيمم ومن تيمم ثم وجد الماء، ح ٩ والرواية هي: «عن

كانت البئر ماله ويجوز له الغسل فيه، فيجب عليه ذلك وإلّا يضره اضرار ذلك للناس.

وإن لم يكن ماله، فلا يجوز له الغسل أصلاً.

وفيه أنه لا مانع من أن نقول: ان البئر كانت وقفاً، وحينئذٍ لا يجوز له تصرف مضرّ على الموقوف عليهم وهو الناس. وفي الرواية أيضاً يعلل عدم الجواز بالاضرار، فافهم /٦٤/.

[أدلة انفعال القليل]

قوله: عموم أدلة انفعال القليل.. اه.

أورد عليه أن عموم أدلة انفعال القليل انما هو لاجل الاطلاق، وقد سبق ان هذا الاطلاق ليس في بيان حكم أفراد المياه، وإنما هو بصدد ان هذا المقدار من الماء عامصة.

واما تعيين ان هذا في أيّ ماء فهو لابدّ ان يعيّن من الخارج.

ومراد السائل هو المقدار العاصم لا العاصم من أفراد المياه، حتّى يقال إنه يشمل الجاري والبئر أيضاً. غايته انهما خرجا عن عمومه.

بل لو كان بصدد السؤال عن أفراد المياه، فلابدّ أن يجاب بأنّه ماء المطر والجاري والبئر والكر مع أنّه يلزم كثرة التخصيص، ولا أقل من الشك في كون الاطلاق بصدد ذلك.

[انصراف الآبار إلى ماكان بقدر الكر]

قوله: لانه الغالب في الآبار.. اه.

أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا اتيت البئر وأنت جنب ولم تجد دلواً ولا شيئاً تغرف به فتيمم بالصعيد فإن رب الماء ورب الصعيد واحد ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم».

أورد عليه أنّه على هذا فلفظ البئر مطلقاً لابدّ ان ينصرف إلى ما كان بقدر الكر حتى ما كان بصدد التطهير بالنزح؛ لأنّ العلة ـ وهي كونه من الأفراد النادرة ـ موجودة في الجميع مع أن حكم التطهير بالنزح على فرض النجاسة شامل لدون الكر مسلّماً، ولا دليل على الانفكاك في الانصراف، مع أنّه على هذا يلزم الانصراف في بعض ما بقدر الكر أيضاً أو أزيد بقدر قليل كما سبق في أخبار الحمام.

إن قلت: انا نلتزم بانصراف البئر مطلقاً سواء كان في الأخبار الواردة في الطهارة أو النزح بالماء الكثير، ولكن نقول: ثبوت حكم التطهير بالنزح لها انما هو بالاجماع.

فنقول: مع أنّه لا يلتزم الشيخ بذلك ـ بل الالتزام به خلاف بَيّن ـ إنّا نعلم المجمعين انما قالوا بذلك لاجل تلك الأخبار مع أنّه كيف يمكن بناءً على قول الشيخ[1] ادعاء ان الإجماع واقعاً على نزح سبعين دلواً ان كان بقدر الكر فيستحب، وإلّا فلاجل التطهير.

وأما الجواب الحلي عن الانصراف ان نقول:

أولاً: ان الندرة الّتي توجب الانصراف انما هي ندرة الإستعمال لا ندرة الوجود؛ لأنّه الّذي يوجب صيرورة اللفظ ظاهراً فيه وحقيقة ثانوية فيه لأنس اللفظ بالمعنى لكثرة استعماله فيه بخلاف ندرة الوجود؛ فإنّه لا يتصرف في معنى اللفظ حتّى يحدث حقيقة ثانوية كما سبق تحقيق ذلك.

وثانياً نقول: انا لو سلمنا ان ندرة الوجود يوجب الانصراف فإنما نسلّم ذلك بالنسبة إلى ما كان في الأذهان من الأفراد كإنسان ذي رأي من الإنسان.

وبعبارة [أخرى:] ما كان الذهن ينصرف إليه عند ملاحظته مع قطع /٦٥/ النظر عن انصراف اللفظ.

---

١) كتاب الطهارة ٢٠٥/١.

والكر في البئر ليس كذلك، فإنّه كثيراً ما يلاحظ ماء البئر ولم يخطر بباله انه كثير أو قليل أو كرّ. ولا يتوهم ان ندرة الوجود على هذا يتحد مع ندرة الإستعمال لأن الفرق بينهما كثير كما لا يخفى.

[نزح الكلام في العمق]

قوله: ولذا أمروا أحياناً بنزح مائة دلو.. اه.

أورد عليه بأنّه لا مانع من ذلك لانه كلما نزح منه دلو ينبع بمقدار ذلك مقامه ولو لم ينبع كما في بعض الآبار، فلم يبق ماء نجس، فإذا نبع بعده فهو ماء طاهر.

أقول: الصواب ان يورد عليه بأنّه إذا فرض انه لم ينبع مقامه ولا يمكن نـزح مائة دلو منه لم يضره لان هذا الإيراد يأتي بالنسبة إلى بعض الآبار الّتي تكون بقدر الكر، لكن لا يمكن نزح مائة دلو منه.

[المعنى الحقيقي للوسعة]

قوله: بناء على ابقاء الوسعة على معناه الحقيقي.. اه.

أقول: لو كانت الوسعة بمعنى الكثير، فلا معنى للتعليل بأن له مادة؛ لأنّ العلة على هذا هي الكثرة لا المادّة إلّا أن يقال: ان العلة انما هو لذهاب الربح بالنزح.

وقد عرفت بُعد هذا الإحتمال بما لا يخفى.

[إعراض المشهور]

قوله: ولولا إعراض المشهور عنه.. اه.

أورد عليه أنّه ليس للمشهور اعراض عن ذلك القول، وإنما لم يفت أحد منهم بذلك لترجيح غيره عليه لا للاعراض ولا لعدم القول بالفصل، والّا فان كان مجرد عدم الاقناع إعراضاً أو إجماعاً، فقل: ان قول المتأخرين أيضاً خلاف الإجماع أو

ان الأصحاب أعرضوا عنه، بل في كل مسألة تحدث فيه الأقوال مع أنّه لم يكن من أول الأمر كذلك. فقل للقول الثّاني والثالث مثلاً: انهما خلاف الإجماع أو ان الأصحاب اعرضوا عن ادلتهما، بل المثمر في الإجماع والاعراض ثبوت كل من ذلك بالخصوص.

أقول: هذا المطلب وان كان صحيحاً الّا انه يمكن الجواب في خصوص مسألتنا بأن الاتفاق لم يكن للسابقين على النجاسة، وأيضاً لو ثبت الإجماع ولكن احتمل ان يكون مستندهم شيئاً لا يدل على المطلوب عندنا فليس بمثمر.

[ثبوت أحكام البئر للأقل من الكر]

ثمّ اعلم انا بعد ما اثبتنا انه ليس عموم لأدلة القليل والكثير لما نحن فيه وانه لا مانع من شمول اطلاقات البئر على جميع انواع البئر، فلا مانع من ثبوت أحكام البئر على أقل من الكر أيضاً.

وقد فهمت انه لولا ذلك فلابدّ من التفصيل بانّه ليس اعراض منه من العلماء كما قاله / ٦٦ / الشيخ[1].

ثمّ انّه قد يقال على فرض شمول أدلة القليل والكثير للبئر: ان الإطلاقات أقوى.

أقول: وفيه تأمّل.

وقد يقال إن مثل قوله «لان له مادة» إذا خصص بالكثير يلزم ان تكون هذه العلة مستدركة، والتخصيص في مفهوم «إذا بلغ الماء قدر كر» أهون من القول بأن العلة مستدركة بعد استظهاره ان العلة لقوله «واسع»، فتكون هذه الصحيحة أقوى من أدلة القليل والكثير.

ثمّ اعلم ان الروايتين الدالّتين على الفرق بين الكر وغيره ضعيفتان.

---

١) كتاب الطهارة ٢٠٦/١.

[الكلام في ملاقي النجس]

قوله: فإذاتحقق المنع عن هذه الامور تحققت النجاسة ولزمها نجاسة الملاقي.. اه.

أورد عليه بأنّه لا يلازم ذلك مع النجاسة فإنّه لا يضر أن يتحقق المنع عن هذه الامور وكانت طاهرة، فان المياه الطاهرة على أقسام:

بعضها لا يستعمل في بعض الاشياء كالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر وماء الاستنجاء، فلا مانع أن يقول الشيخ[1] بأن الماء ما كان ممنوعاً عن جميع هذه الامور، وكان ملاقيه أيضاً كذلك.

ويقول: ان ملاقي هذا الماء ليس كذلك، فليس ينجس مثلاً في الشبهة المحصورة إذا فرضنا أنه دل دليل من جانب الشارع على وجوب الاجتناب من باب الاحتياط على طبق ما حكم العقل به لما كان نجساً ولما كان ملاقيه واجب الاجتناب مع ترتيب آثار النجاسة على نفسها.

ولا فرق فيما قلنا بين ان نقول: ان النجاسة محمول بالضميمة وأن له منشأ انتزاعٍ نظير السواد مثلاً، وانه يترتب الآثار على ذلك المنشأ أو نقول: ان النجاسة مجرد امتناع استعماله في تلك الأمور، وانه أمر انتزاعي كما قد يدعى ذلك في الملك أيضاً.

فإنّه نقول على هذا: ان النجس ما كان ممنوعاً عن استعماله واستعمال ملاقيه، ونمنع ان يكون ما نحن فيه كذلك. فالعمدة في رد الشيخ عدم الدليل من منع استعماله في هذه الأمور، بل ظهور بعض الروايات في خلاف مطلوبه، فتأمّل.

[حمل أخبار البئر على الاستحباب]

---

١) كتاب الطهارة ٢٠٧/١.

قوله: فان الحمل على الوجوب يوجب طرح.. اه.

الحاصل انه جرى ديدن العلماء على حمل أخبار البئر على الاستحباب لكثرة التعارض فيها بناء على حملها على الوجوب. ويمكن ان نقول: ان هذا الحمل على طبق القاعدة أيضاً.

بيانه أنّا أثبتنا ان ماء البئر لم تكن نجسة، فإذا حمل الأمر بالنزح على الوجوب التعييني كما /٦٧/ هو ظاهر الأمر يلزم طرح أخبار كثيرة، وحمل مثل قوله عليه السلام «ينزح دلواً» على كونه في مقام الاجمال مع أن الجمع مهما امكن اولى من الطرح، والظاهر كون تلك الأخبار في مقام البيان، ولا شك انه إذا اجتمع «ينزح ثلاثين دلواً» و«أربعين دلواً» في كلام الإمام يكون لهما ظهور ثانويّ، فلابدّ أن يحمل عليه.

وهو إما الوجوب التخييري وحمل أربعين على كونه أفضل الأفراد أو حملهما على الاستحباب، فلابدّ أن ينصرف عن ظهوره الأوّلي.

لا يقال: انه يعيّن على هذا حمله على الوجوب التخييري؛ لأنّه إما اقرب المجازات أو انه حقيقة فيه، وقيد التخيير إنما يفهم من الخارج.

لأنا نقول: انه بناء على كون الأمر حقيقة في مطلق المطلب كما في الحاشية والفصول، فالاستحباب أيضاً كذلك مع أن كثرة شيوع استعماله في الندب وندرة استعماله في التخييري مع كونه ظاهراً في التعييني يوجب ظهور الاستحباب مع أنّه قد ذكرنا ـ بناءً على المجازية ـ أنه ليس المناط هو اقرب المجازات.

هذا كله مؤيداً بأن الوجوب التعبدي مستبعد غاية البعد كما سبق.

والشرطي أيضاً إن كان بالنسبة إلى جميع الاستعمالات قد عرفت ظهور الأخبار في خلافه بل صريح في خلافه.

وان كان المراد الوجوب الشرطي مع كون العلم بالحكم له مدخلية في الحكم الوضعي، فهو وان يمكن حمل الأخبار عليه؛ لأنّه قال عليه السلام بعدم الباس بالنسبة إلى

الاستعمالات السابقة مع ظهور «ينزح» في لزوم الاجتناب إلّا بُعد هذا التوجيه يوهنه.

فلذا يحمل بقرينة نفس الأخبار بعدم البأس مما ذكر مع بُعد احتمال الوجوب النفسي على الاستحباب.

[احتمال وجوب النزح]

ثمّ اعلم انه قد يقال: إنّه يحتمل ان يكون وجوب النزح نفسياً وشرطياً، وأبطلنا الأول لبُعده.

والشرطي يحتمل ان يكون بنوع يترتب عليه الأثر كالتطهير به للخبث مع أنّه لم يحلّ ذلك كما في بعض الروايات.

ولذلك كان الوضوء به موجباً لبطلانه.

ويحتمل أن يكون جميع آثاره ممنوعة كالنجس، الّا انه لا ينجّس الملاقي.

فنحن تارة نتكلم في قبال من يقول بالوجوب النفسي وتارة في قبال نفس /٦٨/ الوجوب، وأن النزح واجب أو مستحب.

أما كونه شرطياً، فإنّه يفهم من مثل «يطهّره» و«ينجّسه» الّذي يفهم من الأخبار، فإنّه بعد ما منعنا ان نحمل على ظاهرها من النجاسة والطهارة، فلابدّ أن تحمل على القذارة ورفع القذارة، وأيضاً لفظ «ما الّذي يطهرها حتّى يحل» الّذي وقع التقرير عليه، فإنّه يدل على الشرطي أيضاً.

وأيضاً نقل عن بعض الأخبار ما يدل على أنّه لو لم يعلم كون استعمال الماء قبل وقوع النجاسة أو بعده «لا بأس». وهذا يدل على الوجوب الشرطي أيضاً.

وغير ذلك مما يدل على المقدمية لا النفسية.

وأما ما يدل على كون ذلك على وجه الاستحباب لا الوجوب انه لو كان على سبيل الوجوب مع فرض كونه نفسية، فيلزم بطلان الوضوء.

وعدم رفع القذارة أيضاً بناءً على أنّه القذارة بعد عدم القول بـالفصل ـ [ذلك] ممنوع لاحتمال أن يقول القائل بعدم النجاسة ووجوب النزح بذلك ـ هو النجاسة كما سبق مع أن في الأخبار الكثيرة انه لا بأس للوضوء منه وغسل الثياب وغير ذلك.

بل روي في بعض الأخبار عن أبي عبدالله عليه السلام[١] انه أمر بصب ماء البئر الّذي وقعت فيه الفأرة في الإناء للاستعمال.

وأيضاً ما روي انه يتوضأ عن البئر التي قريبة من الكنيف ما لم تتغير[٢].

وأيضاً في رواية عن الصادق عليه السلام أنه يتوضأ النبي صلى الله عليه وآله[٣] من ذلك الماء.

وأيضاً عن البئر فيها زنبيل من عذرة قال «**لا بأس، إذا كان الماء كثيراً**»[٤].

ولعل التقييد بالكثرة لعدم التغيير من الزنبيل.

وأيضاً لو حمل على الوجوب، فلابدّ من اعتبار زائد؛ لأنّه لابدّ على هـذا ان يحمل على أفضل الأفراد، فيرد عليه: لا معنى لوجوب القدر الزائد عن القـليل، فلابدّ أن يجاب عن ذلك بأن الواجب هو النزح وله فردان أو أفراد، ويتحقق النزح بكل منهما.

كما يجاب بذلك فيما في السلام الأول انه إذا كان مخرجاً من الصلاة، فلا معنى لكون الثّاني مخرجاً.

والجواب أن السلام قصير وطويل، ويستحب أن يجعل الطويل مـخرجاً، وإذا جعل ذلك مخرجاً يصير واجباً.

ولو حملنا على الاسـتحباب لا يـحتاج إلى ذلك الإعـتبار، بـل نـقول: هـنا

---

١) الكافي ٦/٣، باب البئر وما يقع فيها، ح ٧؛ الإستبصار ٣٩/١، باب البئر يقع فيها الفأرة والوزغة والسام أبرص، ح ٥.

٢) الكافي ٨/٣، باب البئر تكون إلى جنب البالوعة، ح ٤.

٣) وسائل الشيعة ١٣٠/١، باب عدم نجاسة ماء البئر بمجرد الملاقاة من غير تغير، ح ٢٠.

٤) وسائل الشيعة ١٢٧/١، باب عدم نجاسة ماء البئر بمجرد الملاقاة من غير تغير، ح ٨.

مستحبات كما أن ما دل انه كبّر مع كون إبهاميه محاذياً لأذنيه، فان هنا مستحبات جمعها في ذلك كل منها مستقل.

وأيضاً إن من يستقصي الأخبار ووجد كريتها مثلاً في الفأرة فقط إذا وردت ميزانات مختلفة مع أن الوجوب التخييري يقتضي كون الأقلّ مما لا مفر منه بخلاف ما سواه /٦٩/ مع أن سوقها واحد.

مع أن هذه الكثرة في ذاتها مانعة من الحمل على الوجوب كما تكون مانعة عن القول بالنجاسة.

مع أن تلك الأخبار مشتملة جميعها ـ كما نقل ـ على ما هي خلاف الإجماع، فيصير موهوناً في الاستناد بها في الوجوب أو النجاسة بخلاف الاستحباب، فان الأمر فيها سهل.

[اعتبار الإمتزاج في المطهّر]

قوله: وإن كان مشاركاً مع غيره في الطهر.. اه.

أقول: استدل على ذلك بناء على اعتبار الامتزاج في المطهر انه إذا فرضنا امتزاج الكر مع ماء البئر واتحدا: ان الإجماع موجود على أنّه مطهر له.

وأورد[1] **عليه:** ان المحقق[2] مخالف في المسألة.

وأجيب عن ذلك بأنا نعلم ان مستند المحقق باطل، وهو فهم انحصار المطهر بالنزح من الأخبار. والمحقق إذا علم ببطلان دليله لم يخالف مع الباقين.

وأجيب بأن الإجماع التقديري لا يثمر في المسائل الخلافية؛ لأنّك لابدّ ان يحصل لك القطع بصدور الحكم عن المعصوم مع أنّه كما علمنا بطلان دليل المحقق نحتمل بطلان دليل الباقين أيضاً.

---

١) كتاب الطهارة ٢٠٨/١.

٢) المعتبر ٧٩/١.

نعم، يمكن اتمام هذا المطلب بناءً على حصول الإجماع على القاعدة.

بيان ذلك: ان ندعى انه مثلاً قاعدة الحرج أو الضرر وغير ذلك مجعول من جانب الشارع، ولا كلام لنا في معناه بحيث نعلم صدور لفظ يدل بطريق العموم على تلك القاعدة، لا شبهة في دلالته على ذلك بحيث كلما خرج من تلك القاعدة لابدّ أن يكون مخصّصاً له.

فعلى هذا يصير مثل دليل لفظي دل بعمومه على تلك القاعدة، فإذا فرضنا أنه لم يثبت المخصص في خصوص فرد ندخله تحت القاعدة، وان كانت المسألة خلافية.

ففيما نحن فيه علمنا من كلمات العلماء واستدلالاتهم ان اتحاد حكم جميع المياه أو أكثرها لم يكن لمجرد القضية الاتفاقية، بل من باب انه قاعدة مسلّمة عندهم ان حكم الماء الواحد لا يختلف بحسب علمنا بصدور عمومٍ دل على ذلك من الإمام ولو تقريراً لا في نفس الجزئيات، فتأمل جداً.

فإذا شككنا في خصوص ماء البئر المتحد مع الماء المطهر انه طاهر أو نجس، رجعنا إلى الأدلة فلو لم نجد مخصصاً للقاعدة فبانضمام أدلة ان الماء المعتصم لا ينجس يحكم بأنّه طاهر.

وبيان أن ما يدّعى كونه مخصصاً لم يكن مخصصاً أنه قد يقال في أخبار النزح أن قول السائل / ٧٠/: ما الّذي يطهر البئر؟ سؤال عن كل ما يطهره، فالاقتصار في الجواب على خصوص النزح يدل على أنّه لا يطهره غير ذلك.

وأجيب عن ذلك **أولاً**: انا نمنع كون السؤال عن كل ما يطهره، بل السؤال عن شيء يطهره كما إذا مثل السائل عند الطبيب: ما الذي يشفيني؟ فإذا أجابه بالبطيخ لا يكون خلاف ظاهر مع كون الدواء له كثيراً وكان ذلك أيسرها.

مع أنّه لو فرضنا السؤال عن كل ما يطهر فالمراد ما يحصل به التطهير متعارفاً، فلا مانع من عدم ذكر ما ليس بمتعارف.

أقول: مع فرض السؤال عن كل ما يطهر وأنّه يحصل التطهير بالمطر ولو في بعض الازمان والجواب بخصوص النزح خلاف ظاهر الكلام، بل قد يدعى أنه لو فرض السؤال عن كل ما يطهر ولو كان غير متعارف لا يدل على المطلوب؛ لأنّه كثيراً ما يسأل عن كل ما يحصل به بعض الخواص، فيجاب بأفراده المتعارفة، فإذا سأل السائل ثانياً أنه ليس غير ذلك، فاجاب بأنّه ليس ما يغني عن جوع لعدم التمكن منه ليس ذلك خلاف الظاهر.

أقول: مع أن كثيراً من المطهرات ليس كذلك بالنسبة إلى البئر أيضاً نقول: ان الأحكام الشرعية مع قطع النظر عن ترتب الثمرة عليها علمها مطلوب، والإمام منصوب لبيان ذلك، والسائل سأل عن الحكم، فلابدّ أن يجيبه عن كل ما يسأله مع أنّا لو سلّمنا ان العلمية ليست مطلوبة في تلك الصورة، فهو وان كان بعيداً لكن نقول: مجرد عدم مطابقة الجواب مع السؤال لنكتةٍ يكون خلاف الظاهر.

فالجواب هو الجواب الأول.

[هل للبئر خصوصية؟]

ثمّ الكلام هنا في أنّه هل تكون للبئر خصوصية من بين المياه أم لا؟ وإن أشير إلى ذلك سابقاً في الجملة، فنقول: هنا بالنسبة إلى خصوص التطهير بالنزح انه على طبق القاعدة أم لا؟ أما بناء على القول بعدم انفعال البئر. **فنقول**: كما سبق ذكره إنه يفهم من صحيحة محمد بن بزيع أنه على طبق القاعدة، وانه ليس خصوصية للنزح، وإنما هو مقدمة لرفع التغير والامتزاج بالماء المعصوم الخارج من المادّة بناء على اشتراط الامتزاج.

وأما بناء على عدم اشتراط الامتزاج فإنما هو مقدمة لخصوص رفع التغير.

أقول: ما قيل من أنّه يلزم على هذا طهارة ماء البئر ولو زال التغير بغير النزح.

نقول: لا بأس به، مع أنّه يمكن ان يدّعى أن النزح انما هو مقدمة لوجود الماء

المادّة[١] أيضاً بناء على أنا نقول: إنّه ليس ماء تحت الأرض /٧١/ متصلاً بماء البئر، وإنما تحت الأرض رطوبات، فإذا صارت كثيرة تصير ماءً كما قد يدعى.

وعلى هذا، فهذه قاعدة كلية في الماء المتصل بالمادّة.

واما بناء على القول بالنجاسة فتصير هذه الصحيحة غير معمول بها، فلا يجوز لنا الادعاء بأن التطهير بالنزح على طبق القاعدة لعدم جواز التمسك بها.

إن قلت: إنّه لا يجوز التمسك بقوله «لا يفسده شيء» ولا مانع من التمسك بقوله: «فينزح حتى..»[٢] لأنه فُرّع على الوسعة شيئان: عدم تنجسه بشيء وتطهره بالنزح، فإذا وجد المانع من العمل على الفرع الأوّل يبقى الفرع الآخر بلا معارض.

قلت: لمّا كان المتفرع عليه غير معمول به فلا يجوز العمل به بالنسبة إلى الشارع.

نعم، لو كان كل منهما بعبارة مستقلة بحيث تصير أخبار متعددة فلا مانع من ذلك بخلاف ما نحن فيه.

أقول: فيه أنه ـ أي القائل بذلك الجواب ـ قائل بأنّه يمكن أن يطرح الخبر إذا كان فيه عام بالنسبة إلى بعض أفراده بدون بعضه الآخر كما إذا تعارض العامان من وجه، فإنّه يرجع إلى قاعدة الترجيح والتخيير بالنسبة إلى مادة الاجتماع بالخصوص، فافهم فإنّه دقيق.

مع أن أمر ما نحن فيه أهون؛ لأنّه عبّر عن كل من الفرع والمتفرع عليه بعبارة مستقلة مع أنّه ليس فرعاً لما يطرح، بل عدم الفساد والتطهير بالنزح كلامان متفرعان على كونه واسعاً*؛ لأنّ له مادة مع أنّه لو بنينا على رفع اليد عن أمثال

---

١) كذا في المخطوطة.

٢) في رواية: حتى يذهب أو يطيب.

*) ***يمكن أن يقال: ان عدم الافساد فرع للوسعة، ثمّ الفساد في مورد ليس قابلاً للفساد يرفع بالنزح***

ذلك، فلابدّ أن ترفع اليد من كثير من الأخبار؛ لأن الأخبار الّتي فيها ما لم يكن معمولاً بها أكثر مطالبها متفرعة على الآخر، مع أنّه يمكن ان لا يطرح الخبر بالنسبة إلى هذا الجزء أيضاً، بل نوجهه.

ومع ذلك لا يطرح الجزء الآخر قطعاً وان كان التوجيه بعيداً، فافهم.

[امتزاج ماء المطر بماء البئر]

ثمّ إن هنا خبراً آخر يمكن التمسك به لكون حكم البئر معمولاً على طبق الظاهر، وهو قوله عليه السلام «كل ما أصابه ماء المطر فقد طهر»، فإنّه شامل للبئر أيضاً. وإذا طهرت البئر بماء المطر تطهر بغيره من الجاري والكر؛ لعدم القول بالفصل القطع، وذلك الخبر غير مطروح أصلاً.

قوله: وحصول التطهير به انما هو.. اه.

ويمكن أن يقال: إن بعد الزمان الأول يفور ماء الكر في الأرض؛ لأنّه بقدر ما يلقى الماء في البئر يفور في الأرض من ماء البئر والكر، فعلى القول بالامتزاج الأمر يسهل لأنه بعد الامتزاج يكون من ماء البئر والكر أيضاً فينقص الكر عن الكرية.

ويمكن أيضاً أن يقال بحصول الفاصلة بين أجزاء ماء الكر بماء البئر، فينفعل كماء البئر إلّا أن تطهير البئر على هذا مشكل؛ لاحتياجه إلى صيرورة ماء البئر كماء /٧٢/ الكر في عدم الانفعال إلّا أن يقال: انا نلتزم انه للتسعين (؟) التطهير لا بعده. وهو مشكل لعدم الدليل على ذاك التفصيل*.

لا الفساد مطلقاً، فتأمل. (منه قدّس سره).

*)*لا يخفى أن عبارة المصنف مخالف لما علم من مذهبه، فراجع وتأمل. (منه قدّس سره).*

قوله: ويمكن أن يقال: ان استهلك به الكر.. اه.

أورد عليه ان هذا لا يتم بناء على القول باشتراط الامتزاج؛ لأنّه بعد حصول الامتزاج إما ان يمكن أن يقال إن ماء الكر هنا موجود، وهو غير منفعل للأدلة الدالّة على اعتصام الكر، ثمّ نحكم بطهارة الجميع للإجماع على ان الماء الواحد لا يختلف في الحكم. وإذا حكم بوجود الكر في أول زمان حصول الامتزاج، فلا فرق بينه وبين ما بعده.

وإن قلنا إنه استهلك ماء الكر، فلا دليل على الطهارة من أول الأمر.

وذلك لانه فرضنا أنه من اختلاط الجنسين المتخالفين واستهلاك أحدهما في الآخر فحكمه كذلك من أول الأمر كما لا يخفى.

وما قلنا من أنّه يمكن تطهير أكرار بكرّ، لانه يصير الماء المتنجس بعد تطهيره جزء الماء الطاهر.

واما بناء على عدم اشتراط الامتزاج لا يرد ذلك؛ لأنّه في أول الملاقاة يصير المجموع طاهراً، ثمّ استهلك.

أقول: قد سبق انه يفور ماء الكر مع ماء البئر في الأرض بمقدار ألقي في البئر، فلو فرض الشك في صيرورة ماء الكر أقل من الكر، فلابدّ من الرجوع إلى قواعد الشاك من اصابة بقاء الكر ان لم يكن مثبتاً.

جزنا[1] إلى قول المصنف: **فروع.. اه.**

---

١) كذا.

[فـــروع]

[تعدّد الأسباب والمسبّبات]

قوله: في الفرع الثاني: **لأنّ مقتضى دليل كل نوع.. اه.**

أقول: هنا يكون في تداخل الاسباب، فنقول لا كلام في التداخل لو كان المسبب واحداً شخصياً لا يقبل التعدد، فلا كلام في اتحاد المسببات وإن يلزم تأكد وجوبه.

وأيضاً لا نزاع في اتحاد العناوين* على شخص واحد كما إذا قال «أكرم العلماء وأكرم الهاشميين»، فاتحد العنوانان المتعلقان للأمرين في شخص واحد، لكونه عالماً هاشمياً. وليس هذا حكمين ووجوبين متعلقين بشخص واحد؛ لأنّه لا يجتمع الحكمان المتماثلان كالمتخالفين** على واحد شخصي. فلا يقول «أكرم زيداً وأكرم زيداً» الّا من باب التوكيد لا بعنوان حكمين.

نعم، امتثال هذين الحكمين يقع بشيء واحد يصدق العنوانان عليه، ولا دليل على التقييد.

ولا يخفى أنه فرق بين /٧٣/ هذا المثال ومسألة اجتماع الأمر والنهي***، فان في مسألة اجتماع الأمر والنهي تارة يكون النزاع في أن تعدد العنوان كالغصب

---

*)*ويكون إتيان ذلك الشخص لامتثال تلك العناوين. (منه قدس سره).*

**)*كالوجوب والحرمة لا التخالف الذي لا يأبى من الإجتماع فيه كال[...] والطعم، فافهم. (منه قدس سره).*

***)*لا يخفى أنه ذكرنا في الجزو الثالث من مسألة الإجزاء (؟) كلاماً متعلقاً بهذه المسألة. (منه قدس سره).*

والصلاة يوجب ان يكون الفعل* متعدداً كما في ضرب اليتيم للتأديب والإهانة يكون متعدداً قطعاً لكون الضرب مقيداً بكل من العنوانين غير الآخر، فتأمل**.

وعلى فرض انه لا يوجب التعدد كما هو الحق، قد يورد انه وان كان متحداً لكنه يكون مصداقاً للعنوانين.

والأمر والنهي انما هو على العنوانين لا على هذا الشخص حتّى يكون الاجتماع آمرياً كما قلنا في «أكرم العالم الهاشمي» انه يكون مصداقاً للعنوانين لكن في الواجبين لا إشكال بعد ذلك لكونه محبوباً يمكن قصد التقريب به، بخلاف ما نحن فيه.

وقد قيل انه يمكن قصد التقرب بعنوان الكلي الّذي في ضمن هذا الفرد مع اتيان نفس هذا الفرد.

وأجيب عن ذلك بأن قصد القربة لا يمكن مع العلم بأن نفس المأتي به مبغوض للمولى، ولهذا لو أتى به ساهياً عن كونه منهياً عنه يكون ممتثلاً؛ فافهم.

[نزاعان في تعدد الأسباب والمسبّبات]

قوله: لأن مقتضى دليل كل نوع.. اه.

أقول: هنا نزاعان:

الأول: في أن تعدد الأسباب يقتضي تعدد المسببات أم لا.

والثاني: إنّه لو دل على تعدد المسببات ما هي الايجابات يجوز كون الواجب متحداً أم لا.

---

*)*وهو الصلاة في الدار الغصبية. (منه قدس سره).*

**)*أي غير الضرب بقصد العنوان الآخر، فيوجب التعدد لمدخلية القصد في كل من العنوانين، فيتعدد الفعل، بخلاف اجتماع الأمر والنهي، فإنّه لا مدخلية لقصد الغصبية وفي تحقق عنوان الغصب وكذلك لا مدخلية لقصد كونه صلاة في تحقق عنوان الصلاة.*

نعم، يحتاج إلى قصد القربة، وهو أمر آخر. (منه قدّس سره).

أما الأول: فقد قيل، انه إذا أحرزنا من اللفظ ان كل نوع من انواع النجاسات سبب لنزح خمسين دلواً مثلاً، فلابدّ أن نلاحظ قاعدة السببية والمسببية.

[توضيح قاعدة السببية]

فنقول: ان قاعدة السببية انه إذا وجد كل سبب يوجد المسبب مع فرض دلالة اللفظ، وظاهر في أن كل واحدٍ سبب فعليّ لا شأنيّ.

لا يقال: فكيف تقول: إنّه في بعض الموارد اجتمعت عدة من الاسباب على مسبب واحد كما في وجوب نزح الجميع؟

فإنا نقول: إن الظاهر من الدليل هنا أيضاً اقتضاء كل سبب لمسبب أو انه لمّا امتنع ذلك هنا لكون المتعلق واحداً شخصياً، فيكشف من أن غير السبب الأول لا يؤثر، ويكون تأثيرها شانياً مع أن ذلك خلاف ظاهر الدليل.

وقد يقال: ان هنا لا مانع من الاجتماع* بخلاف ما نحن فيه، فان المتعلق لمّا كان قابلاً للتعدد لكونه واحداً جنسياً أعني الماهية باعتبار الوجود وهو قابل للتعدد.

فلا موجب لارتكاب خلاف ظاهر؛ لان وجوب نزح خمسين دلواً واحد جنسي** لكونه ذا أفراد.

---

*) *ثمّ ان هنا نزاعاً في مقامات أربعة:*

الأول: إنّه يوجب تعدد اسباب الوجوب لتعدد الوجوب أم لا.

الثاني: إنّه على فرض تعدد الوجوب هل يكون للتأكيد أم لابدّ من تعدد الواجب أيضاً.

الثالث: إنّه على فرض تعدد الواجب هل يمكن امتثاله بفعل واحد لاشتماله على العنوانين كاجتماع العنوانين في ذكر العالم الهاشمي؟

الرابع: إنّه بعد تسليم عدم الكناية نقول: ان المحل غير قابل للتعدد وهو النجاسة كالحدث غير قابل للتعدد، فافهم. (منه قدس سره).

**) *وأقول: إن هنا النزع في تعدد الاسباب ولا مانع من تعدده، غايته انه يصير [...] مؤكداً لان الوجوب باعتبار جنسه وفصله قابل للشدة، وان كان المستعمل أمراً واحداً كما يأتي نظير هذا*

فلا موجبَ لارتكاب /٧٤/ خلاف ظاهر*.

وقد يقال: ان علل الشرع معرفات كالنوم والبول وأمثاله للوضوء واحد**.

أقول: ومنشأ ذلك انهم لاحظوا اجتماع تلك العلل في بعض الموارد مع أن العلل الحقيقية لا تجتمع، فلذا اضطروا إلى أن يقولوا ان علل الشرع معرفات؛ لأنّه لا مانع من اجتماع المعرفات على معرف واحد.

[حمل الأسباب على المعرفات]

وعلى هذا يرد عليهم أنه لابدّ هنا من أحد التصرفين: إما حمل الاسباب الظاهرة في السببية الفعلية على الأعم من الفعلية والشأنية أو حمل الأسباب على المعرفات.

ولا وجه للتعيين الثّاني، بل الأول أولى كما لا يخفى.

ثمّ انه لو حملنا في ما ثبت من ورود الاسباب على مسبب واحد على كونها معرفاً لا وجه لحمل غير تلك الصورة مما لم يثبت على ذلك ـ كما في ما نحن فيه فإنّه لم يثبت كون الاسباب هنا معرفات ـ مع كونها ظاهراً في السببية الفعلية فإنّه إذا ارتكبنا خلاف الظاهر في مورد؛ لاجل قرينته لا وجه لارتكاب خلاف الظاهر في غير تلك الصورة.

وادعاء انه بلغ خلاف الظاهر بحيث صار ظاهراً في ذلك ممنوع.

في صيرورة نجاسة البئر شديدة. (منه قدّس سره).

)لا يخفى أن ما قلنا من أن الوجوب قابل للشدة ولا مانع من التعدد مع كون الواجب شخصياً لا يأتي هنا لأن الحدث الّذي هو مسبب عن البول وأمثاله لا يعلم لكونه قابلاً للشدة، فتأمل. (منه قدّس سره).

***) لنا ان نقول إنّه يلزم خلاف [...] لو لم يلزم تعدد النزح؛ لأنّه قد سبق ان الظاهر من تعدد السبب تعدد [...] المسبب، والمسبب هو الطلب، ولا يلزم من تكرر النزح كمّاً نفس لان نفس الطلب للشيء الواحد أيضاً قابل للتعدد. (منه قدّس سره).*

ثمّ إنه قد يدعى أنا لو حملنا الاسباب على المعرفات نقول: ان الظاهر كون كل معرف معرفاً فعلياً، ولا يكون معرفاً فعلياً الّا ان تكون المعرفات متعددة.

وبعبارة أخرى اللفظ ظاهر في كون كل من النوم والبول مثلاً سبباً وعلة لوجوب الوضوء بحيث تعدد الوضوء بهما، فإذا ارتكبنا خلاف الظاهر في السببية وحملناه على العلامة، فلا وجه لارتكاب خلاف الظاهر في تعدد الوضوء أيضاً.

وجعلهما وضوء واحداً*.

أقول: كون الظاهر من المعرف ان يكون فعلياً بمعنى انه إذا وجدت تلك العلامة والمعرف فاعلم في هذا الآن أن الوضوء واجب عليك، فإذا علمت من الخارج ان الوضوء واجب عليّ فلم تفد تلك العلامة عِلْماً جديداً لم يلزم خلاف ظاهرٍ في اللفظ الدال على جعل العلامة كما لا يخفى.

وارتكاب العلماء ذلك التصرف لاجل ذلك، والّا فلو كان كل من السبب والمعرف ظاهرين في تعدد المسبب والمعرف، فكان ذلك التصرف غير مثمر بحالهم.

وبسب النكتة التي ذكرناها ارتكب العلماء ذلك، يعني لأجل ان كلّاً من السبب والمعرف وإن كان ظاهراً في كونه سبباً ومعرفاً فعليّاً لكن كون المسبب شيئاً واحداً يكون خلاف الظاهر بحمله على السببية الشأنية بخلاف كون المعرف شيئاً واحداً، فإنّه لا ينافي مع ظهور لفظ الدليل في كونه معرفاً فعلياً وسبباً للعلم فعلاً كما أشير إليه، فلابدّ من التأمل لظهور /٧٥/ حقيقة الحال**.

والحاصل ان جعل العرف يكون بمعنى انه يجعل فلان علامة لسبب الوجوب

---

*) *حاصل بيان الإيراد انه يقول إن اللفظ إذا دلّ على أن النوم مثلاً سبب وان كل ما يكرر [...] المسبب، فإذا ارتكبوا خلاف ظاهرٍ وجعلوا السبب معرفاً لا يلزم ذلك [...] خلاف ظاهر آخر، وهو أن يقولوا المعرف أيضاً يكون شأنياً. (منه قدّس سره).*

**) *ولقد ذكرنا توضيحاً للمقام قبل مسألة تتبع العقود في الفضولي. (منه قدّس سره).*

مثلاً، فإذا جعل علامتين للوجوب بأن يقول: إن وقوع الكلب علامة لانه وجد في الواقع سبب الوجوب لخمسين دلواً مثلاً.

وكذا لو قال بالنسبة إلى الخنزير لم يكن هذا الكلام ظاهراً في أن السبب الّذي كان الكلب علامته غير السبب الّذي كان الخنزير علامته.

وكذا لو قلنا انهما علامتان لنفس الوجوب لا لسببه.

ثمّ اعلم أنه لمّا بيّنّا في أن قوله «ينزح» بعد السؤال عن وقوع الكلب مثلاً فنقول: إن «ينزح» الّذي وقع بعد هذا السؤال يدل على فرد من الطلب، وكذا قوله «ينزح» عقيب السؤال عن شيء آخر يدل على طلب آخر كالأمر بسجدة السهو عقيب كل من ترك التشهد والسجدة وغير ذلك، فالطلب متعدد لعدم المانع*؛ لأنّ ما وجدت أفراد الطلب، وهي متعددة.

[ملاحظة المدرك والمحلّ]

ثمّ لابدّ بعد ذلك من ملاحظة المدرك والمحل، فان كان المدرك شيئاً واحداً كأن يكون الطلب لرفع عطش المولى، فيكون قرينة على أن المقصود هو التأكيد كالأمر بالصلاة الواقع في القرآن كثيراً، فلم يكن متعلق الطلب هنا متعدداً.

وكذا لو كان المدرك واحداً شخصياً فإنه لمّا كان اجتماع المثلين في محل واحد غير ممكن، فلابدّ أن يحمل على التأكيد كما في مثل «اقتله اقتله» أو تأثير خصوص الأولى إذا كانت مسبباً عن سبب كما في ما نحن فيه**.

وأما لو كان المدرك متعدداً كما في ما نحن فيه وكان المحل قابلاً للتعدد كما كان المتعلق واحداً جنسياً كالوضوء ونزح خمسين دلاء.

---

*) *لا يخفى أن المراد هنا تعدد الواجب الّذي في المقام الثّاني من المقامات الأربعة، فتأمل. (منه قدّس سره).*

**) *قد تقدم تأكد الوجوب هنا أيضاً فلا تغفل. (منه قدّس سره).*

[الماهية المطلقة أو مطلق الماهية ؟]

فكل واحد من الأسباب يوجب تعلق الطلب بايجاد الماهية المطلقة* لا مطلق الماهية**، فلا ينافي تعلق طلب آخر به.

مثلاً إذا نهى عن كل فرد من أفراد الزناء.

فإذا جاء ملاك آخر نهى عن الزناء لأجله أيضاً، فلابدّ أن يكون للتأكيد؛ لأن الماهية باعتبار وجوده السعي بجميع شراشره وأفراده منهي عنها، فلا يمكن تعلق نهي آخر عنه لامتناع اجتماع المثلين***.

إن قلت: لا يكون الثّاني تأكيداً الّا ان يكون مثل الأول في افادة تعلق الحكم بالزناء. وعلى هذا يجتمع المثلان.

قلت: إنّه وإن يفد الحكم أيضاً، الّا أنّه لمّا امتنع اجتماع المثلين**** لوازم الحكم من التحريص والترغيب.

/٧٦/ وربّما يفيد لكثرة للتأكيد فورية المأمور به إذا كان الحكم هو الوجوب كقوله «اقتل اقتل» بخلاف ما نحن فيه، فان المتعلق لمّا لم يتعلق الحكم به بجميع شراشره.

---

*) *أي لا بشرط. (منه قدس سره).*

**) *أي جميع أقسامها. (منه قدس سره).*

***) *لا يخفى أنه لا يلزم من تعلق الطلب بالماهيّة المطلقة متعدداً ومكرراً أن يتكرر المطلوب، ولو كانت الماهية المطلقة قابلةً للتعدد؛ لان التعلق هو شيء واحد ولو كان ذاك الواحد لكونه جنسياً قابلاً للتعدد، لكن يصير متعدداً لو يعلم كون العلامة [...]. (منه قدّس سره).*

****) *فيفيد الايجاب بوجوب هو الطلب الحتمي ولا مانع من تكرره بنفسه ويصير مشدداً لانّه قابل لذلك كما يكون بعض الواجبات أشد وأكد. (منه قدّس سره).*

فلا مانع من تعلق الحكم به ثانياً*، وكل منها تعلق بالماهيّة باعتبار وجوده السعي مثلاً نزح خمس دلاء يجب بوجوده السعي** وبمعنى انه لا مانع من إتيانه في كل زمان ومن كل شخص، فبعد النزح لو لم يكن الأمر متعدداً يكون النزح لغواً بخلاف ما لو كان أمر آخر، فإنّه يجب خمس دلاء كما في الأول.

والمناط أن الحكم لمّا تعلق بمطلق الماهية، فبكل أمر تعلق به تحت هذا المطلق ولا دليل على امتناع مثل ذلك بخلاف ما لو تعلق الحكم بالماهيّة المطلقة.

وبعبارة فارسية: از جهة تكرر تعلق حكم بماهية در هر دفعه ماهية بى‌رنگ بايد رنگ بگيرد، ورنگ ميگيرد وواجب مى‌شود در هر دفعه هر فردش، در مقام امتثال، امتثال ميكنى بكن.

فلا ينافي الاتحاد لكونه جنسياً، قابلاً للتعدد الشخصية.

والحاصل انه تارة يورد هنا بعدم تعدد الوجوب لكون الاسباب معرفات أو لكون متعلق الوجوب غير قابل لورود حكمين عليه.

وقد عرفت الجواب عنهما.

وتارة يورد بأن تعدد الوجوب لا يقتضي تعدد الواجب؛ لأنّه يتعدد الوجوب للتأكيد أيضاً كما في مثل «اقتل زيداً».

[جواب الشيخ في المقام]

وأجاب الشيخ عن ذلك بوجهين:

الأول: إنّه لا شك انه إذ امتثل التكليف ثمّ وجد السبب الثّاني لابدّ من الاتيان

---

*)*لا يخفى أن استفادة الفوريّة ليس من مجرد الطلب وإنما هو من قصد المقام، لأنه على فرض دلالته على الفورية لاوجه لاستفادة الفورية من تكرره كما لا يخفى على الفطن العارف. (منه قدّس سره).*

**)*الّذي يرجع أصله إلى طلب [...] من الماهية، فتأمل. (منه قدّس سره).*

ثانياً مع أنّه لا يؤثر الامتثال في السببية قطعاً. وأي فرق في مقام السببية ان وجدا معاً أو مقدماً ومؤخراً، وامتثل الأول أم لا؟

الثاني: إنّه بناء على مذهب العدلية يكون عند وقوع الكلب مثلاً مصلحة لأن يجب الشارع نزح خمسين مثلاً*.

وبعبارة أخرى السبب يكون مؤثراً في نفس الفعل، فإذا تكرر تكررت مصلحة الفعل، فلابدّ أن يتكرر الفعل بناء على كون المصالح منشأ لحكم الشارع.

نعم، بناء على مذهب الأشعري من أنّه لا توجد المصلحة في الفعل وإنّ المصلحة فيه انما هو بامر الشارع يمكن أن يقال: لا يدل على التعدد. وكذا لو قلنا إن المصلحة في نفس أمر الشارع نظير الأوامر الابتلائية.

فلو قلنا: إن المصلحة نفس الحكم كما قد يدعى ظاهراً كما في الحسن والقبح العقليين أيضاً يكون حكمه كما لو كانت المصالح منشأ للحكم كما لا يخفى**.

[كفاية الفعل الواحد لامتثال تكليفين]

قوله: كفاية الفعل الواحد لامتثال.. اه.

/ ٧٧ / **أقول**: هنا المقام الثالث في أنّه نسلّم ان هنا تعدد الوجوب وتعدد الواجب أيضاً إلّا أنّا نقول بكفاية الفعل الواحد لامتثال تكليفين كما في مثل «أكرم هاشمياً. وأكرم عالماً»، فإنّه لا شك هنا في تعدد الواجب مع أنّه يكفي الامتثال الواحد لهما

---

*) *ولقائل أن يقول إن مقتضى السببية تكرر المسبب وهو الوجوب أو المصلحة عند وجود السبب، ولا يلزم تكرر المصلحة أو تكرر الوجوب بتكرر نفس الفعل؛ لأنّ الوجوب والمصلحة صالحتان للشدة والضعف، فكما تكرر السبب يشدد الوجوب والمصلحة، فافهم. (منه قدّس سره).*

**) *لا أريد أن هذه المصلحة نفس الحكم وإنما أريد أن الذي حجة يفهمه العقل هو خصوص الحسن والقبح، وإنما الحكم يجيء بحكم الملازمة. والحاصل أن الحكم على هذا [...] لما كان منشأه في نفس الفعل عند وجود السبب، فيتكرر. (منه قدس سره).*

كما لو أكرم عالماً هاشمياً.

قلت: إذا فرضنا تعدد الواجب لابدّ من التعدد في الامتثال ولو بمجرد العنوان، ففي مثال الاكرام امتثل عنوانين بفعل واحد، لانه اوجد العنوانين في الخارج، فكأنه أوجد فعلين في الخارج؛ لأنّ المولى لا يجوز أن يقول بعد ذلك انك خالفت شيئاً من أوامري.

بخلاف ما نحن فيه، فإنّه لمّا لا يكون فيه تعدد الّا بتعدد الأفراد، فإذا أتى به مرةً فللمولى أن يقول: إن هذا لواحد من الأمرين، فَلِمَ خالفت الآخر*؟

لا يقال: إن الأمرين لم يتعلقا بالافراد حتى يقتضي تعدد الأفراد.

قلت: انا نسلّم ذلك، لكن نقول: إذا فرضنا تعلق الوجوب بالماهيّة مع عدم كونه للتأكيد، فإذا اتى به مرة واحدة، يصدق انه لم يمتثل أحد الأمرين، كما لا يخفى، فافهم.

أقول: إن قلت: لو سلّمنا ذلك فيما لو كان المأمور به اثنين ثلاثين دلواً، لكن نقول: لو كان المأمور به ثلاثين دلواً مرة وأربعين اخرى فحينئذٍ إذا نزح أربعين اجتمع عنوان ثلاثين وأربعين فيه، لان ثلاثين كان مأموراً به بلا شرط.

وقد يجاب عن ذلك بأنّه إذا انفصل ثلاثين عن أربعين لم يبق الّا عشرة، فلم يمتثل اربعين، ففيه أن المناط كما قلت صدق عنوانين، والتعدد من هذه لا إيجاد مصداقين مميزاً عن الآخر**.

---

*)*لا يخفى أنه فيما نحن فيه لم يتعدد العنوان أيضاً؛ لأن كلا الوجوبين شيء واحد فلا نحتاج إلى التعدد. (منه قدس سره).*

**)*وقد يجاب بأن معنى السببية إيجاد أربعين والثلاثين الّذي تحته بذلك الأمر، فلابدّ من إيجاد ثلاثين لامتثال أمر المولى فلا يبقى شيء لامتثال أمر ثلاثين.*

والحاصل انه شيء صار جزء شيء، فإذا صار الكل مأموراً به فكل من إتيان المجموع لاجل الأمر بخلاف العالم [...] مما يصدق عنوانان على شيء، فإنّه يكون في العالم مثلاً شيء وهو هاشمي ما لم يأخذ في عالميته بوجه، ولم يكن مأموراً به بذلك الأمر بوجه من

[تعدّد الإمتثال]

قلت: انا نقول: ان الظاهر من تعدد الأمر إذا كان معلقاً على السبب تعدد الامتثال لعين ما ذكرنا سابقاً من أن كل أمر يقتضي إيجاد المأمور به في الخارج كما سبق، فلو قال «إن خفيت فأكرم هاشمياً وإن نجوت من المهلكة فأكرم عالماً»، فلابدّ من تعدد الاكرام ولو بالنسبة إلى هاشمي عالم لاقتضاء كل أمرٍ وسببٍ إيجاداً للمأمور به بنفسه* /٧٨/.

نعم، في بعض الموارد يعلم ان المقصود وجود العنوانين في الخارج فهنا يكفي إيجادهما ولو في ضمن فرد واحد كما لو أمر الأم باتيان ولده في موضع للتفرج وأمر والده بالاتيان في ذلك الموضع لرؤية وجهه، فلو أتى في ذلك الموضع امتثل الأمرين مع أن الفعل واحد، ومثال إكرام الهاشمي والعالم من هذا القبيل، فافهم.

[منع إحدى المقدّمتين]

قوله: وتضعف بأن ذلك مبني.. اه.

وقد يقال: انا نقول بالتداخل لاجل ذلك، وذلك يرجع إلى منع إحدى المقدمتين الأوليين:

إما بمنع المقدمة الأولى بأن نقول: ان سبب النزح هو النجاسة لا وقوع الكلب وأمثال ذلك، والنجاسة شيء واحد، والقول بذلك لا لأجل ان الظاهر أن علل الشرع معرفات أو انه ليس الظاهر من القضية الشرطية[1] كون الشرط سبباً مستقلاً،

الوجوه لا جزءً ولا كلاً، فتوجب تلك الجهة امتثال أمر الهاشمي أيضاً [...] عليه حقيقة. أقول: قد عرفت الحقّ فما نعيده، فتأمل. (منه قدّس سره).

*) *أقول: لا يخفى انا لو قلنا بعدم تداخل الاسباب واقتضاء كل منهما فعلاً غير ما يقتضيه الآخر، لابدّ ان نقول بالتعدد فيما اجتمع عنوانان في شخص واحد، لكن إنا لا نقول بذلك، بل نقول [...]. (منه قدّس سره).*

١) في المخطوطة: الشرط.

بل لأجل ما سبق من أن الظاهر من الأدلة ان وجوب النزح ليس وجوباً نفسياً، بل وجوباً مقدمياً لرفع النجاسة، والنجاسة شيء واحد وإن تعدد اسبابه.

أو بمنع المقدمة الثانية من منع كون تعدد السبب مقتضياً لتعدد المسبب.

أقول: بعد ما تكون النجاسة قابلة للشدة والضعف وبعد تسليم ان الظاهر من الجملة الشرطية كونها مستقلة وكون المحل قابلاً لورود حكمين عليه لكونه كما سبق واقتضاء تعدد الواجب تعدد الامتثال كما ثبت في المقدمة الثالثة لا يبقى وجه لهذا الكلام. وأما بناء على ما قلنا من عدم الاقتضاء من أول الأمر، فنقول بعدم التعدد ولا نحتاج إلى **قوله: فالمؤثر الوقوعان باحد الإعتبارين.. اه.**

[الوقوعان بأحد الإعتبارين]

أقول: بيان ذلك أن نقول: إنّه يفهم سببية كل دم قليل لعشرة، فإذا وقع دفعة أخرى دم فيها يصل إلى حد الكثرة فيصدق انه وقع في البئر دم كثير، فلابدّ من نزح خمسين.

لا يقال: فأين ذهب تأثير الدم الأولى؟

لأنا نقول: إن تأثيره موجود؛ لأنّ النجاسة الأولى منضمةً إلى النجاسة الثّانية صارت كذلك مثل ما إذا اتصل سراج إلى سراج، فزاد بسبب الانضمام نور على نورهما معاً، فحينئذٍ لم يرفع نور كل واحد منهما.

ثمّ اعلم انه إذا فرضنا أنه وصل في المرتبة الثانية إلى الكثرة، ثمّ وقع ثالثاً دم آخر في البئر فلابدّ أن يزيد المقدر عن كلا الإعتبارين على /٧٩/ مذاق الشيخ[1].

مع أن عبارته يدل على نزح مقدر الكثير، فيبقى الثالث بلا تأثير.

وذلك خلاف مذاقه، بل خلاف مراده وإن لم يستفد من عبارته.

---

١) كتاب الطهارة ٢٥٤/١.

قوله: إلّا أن ظاهر المصنف ﷺ منع.. اه.

أقول: قيل لفظ المنع هنا زياد؛ لأنّ بناء المصنف على التداخل بالنسبة إلى الابعاض كما يفهم من عبارة الشيخ[1] بعيد ذلك.

وكما يفهم من قول المصنف فلا يزيد حكم...»، ولان لفظ المنع لم يكن في عبارة المصنف كما لا يخفى.

أقول: يمكن مراده ـ كما يوجه الشيخ ـ بأن نقول بأن بناء المحقق على انّه لا يزيد السبب حتّى يلزم التداخل، بل المجموع سبب واحد كما يصرح الشيخ ان وجهه ذلك.

[حكم الأبعاض بالنسبة إلى الجملة]

ثمّ لا يخفى أنّه يمكن أن يقال: إنّه لا يجوز ادعاء القطع بأنّه لا يزيد حكم الابعاض عن الجملة ولو وقع الجميع في آن واحد؛ لانّه إذا كان منفصلاً يوجب ذلك ظهور لحمه وعظمه.

ولعل ان يكون لهما في حال الظهور خصوصية.

وعلى فرض ادعاء القطع لا فرق بين ان يقع الجميع دفعة أو في دفعات.

لا يقال: ان الفرق انه لو وقع فردين في آن واحد، وقلنا إن الحكم يكون لمّاهية الكلب، فيصدق انه وقعت الماهية وتحققت الماهية، غايته انه في ضمن فردين بخلاف ما لو وقع في زمانين، فإنّه تحقت الماهية وتأثّرت، فتحقق ثانياً، فلابدّ أن يؤثر بخلاف الصورة الأولى، فإنّه لم يكن له الّا تحقق واحد في ضمن فردين.

لانا نقول: إنه في الصورة الأولى أيضاً للماهية تحققان، غايته انه في زمان واحد.

وبعبارة أخرى: في كل فرد توجد الماهية وتتحقق سواء كانا في زمان واحد أم

---

١) كتاب الطهارة ٢٥٥/١.

لا، والمفروض أن الحكم للماهية الموجودة.

ثمّ لا يخفى أنّ جميع ما فصّلنا هنا يأتي بالنسبة إلى قطرة الدم لو وقعت في دفعة أو دفعات من القطع، بعدم تكرر الحكم وحكم الوقوع دفعة أو دفعات، فافهم.

[استصحاب الكلّي في المقام]

قوله: وان اريد بها الحاصلة بغيره، فهي مشكوكة الحدوث.. اه.

أقول: قد يقال: انه فيما نحن أيضاً يكون مثل النجاسة الّتي يسلم انه لا تعدد فيه.

/ ٨٠/ **[إن قلت:** فما تقول في استصحاب مطلق الحدث بعد العلم بصدور الحدث الأكبر أو الأصغر إذا توضأ بعد هذا العلم فان الحدث كالخبث.

قلت: هناك أيضاً نقول: إن الذي ثبت هو واحد من الوضوء والغسل، فيكون شرط الصلاة مردداً بين أحد الفعلين المتباينين لكن في مفروض المقام يكون الشرط للصلاة مردداً بين الأقلّ والأكثر.

نعم، في مسألة تطهر المياه ذكرنا انه بناء على البراءة في دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر انه يصح الصلاة مع غسل الثوب مثلاً مرة واحدة في مفروض كلامنا وليس لك ان... تقول باستصحاب حرمة الصلاة في هذا الثوب؛ لان حرمته ليست بداية بل تشريعية.

نعم، لو تريد ان تأكل المغسول مرة في مفروض المقام، فلا مانع من استصحاب حرمة أكله على التحقيق من حجية الإستصحاب من الشك في المقتضي، وانه لا مانع منه أي من أفراد الضوء من التفكيك بين المتلازمين بواسطة الاصول وتارة نقول ان حجية الأصل انما هو في مورد لم تكن أمارة على خلافه.

وعلى هذا نقول: إن من الدلالات المعتبرة السكوت في مقام البيان المسمى بلوازم الخطاب، وفي مسألة الفضولي عند التعرض لرجوع المشتري بما اغترم نقلنا

عن الاستاد ﷾ انه استدل لحجيته بأن الإمام منصوب لبيان الأحكام].

بيان ذلك أنا نقول: ان النجاسة كالضوء له مراتب كالضعيف من الضوء والشديد منه، ولا يجتمع اثنان في محل واحد؛ لأنّهما مثلان، والمثلان كالضدان لا يجتمعان في محل واحد.

والقول بأنهما مختلفان نظير السواد واليبوسة لا مانع من اجتماعهما خلاف الظاهر لا سيما إذا كانت النجاستان من جنس واحد كالكلب مثلاً، وإذا كانت النجاسة أمراً واحداً فنقول: ان له مراتب شديدة وضعيفة، وكلما زادت النجاسة تزاد الشدة، وترفع مرتبة الضعيف ويجلس مقامه مرتبة القوي كالبياض، فإنّه لا يجتمع بياضان في جسم واحد؛ لعدم كون المحل قابلاً للمثلين، بل كلما زاد البياض ارتفعت تلك المرتبة ويقوم مقامه مرتبة آخر.

ولذا يقول الشيخ[1] في استصحاب السواد بعد العلم بارتفاع القوي منه بأنّه لا يكون إلّا بالمسامحة العرفية.

وبالجملة، لو قلنا بأنّه أمر واحد وشيء واحد، فيصير مثل ما إذا شككنا في أن في الدار هو الحيوان الّذي يبقى بعد عشر سنة أم الحيوان الّذي يعيش عشرين، فبعد عشر سنة يمكن استصحاب كلي الحيوان ويمكن استصحاب الفرد أيضاً، وهو القسم الأول من الأقسام الثلاثة لاستصحاب الكلي الّذي يجوز استصحاب الفرد والكلي فيه.

أقول: لا يخفى أن ذلك لا يتم إلّا لو كان الاستصحاب مع الشك في المقتضي حجّة.

ولو قلنا إن نجاستهما مختلفان يمكن أيضاً استصحاب الكلي، ويكون من القسم الثاني من استصحاب الكلي، مثل ما إذا علمنا بوجوب حيوان يعيش عشر سنة ونشك أن معه كان حيوان يعيش عشرين حتّى يكون الحيوان بعد عشر سنة

---

١) فرائد الأصول ٢٠٦/٣.

موجوداً أم لا.

أقول: بناء على انا قلنا باختلاف النجاسة لم يصر مثل القسم الثّاني من استصحاب الكلي، وإنما هو من القسم الثالث من استصحاب الكلي؛ لأنّه هنا يكون الشك في أن الموجود فردان، حتّى بعد رفع فردٍ كان الكلي باقياً أم فرد واحد حتّى لا يكون باقياً.

وعلى كل حال ولو جرى الإستصحاب لم يثبت عدم شدة النجاسة أو عدم التعدد لأنّهما من الآثار العقلية، فيبقى /٨١/ استصحاب عدم الوضوء منه أو شربه خالياً عن المعارض وإن لم يثبت بعض الآثار، فتأمل.

قوله: مما لا يحتاج إلى التعدد وما يحتاج.. اه.

المراد انه ليس في نجاسة الثوب نجاستان، حتّى يصير الإستصحاب فيه من القسم الثالث من استصحاب الكلي، بل النجاسة في الثوب أمر واحد؛ لأنّ الثاني يتحد مع الأول بخلاف البئر، فان النجاسة فيه شيئان ولذا يؤثر كل واحد أثراً غير الآخر.

وأورد على الشيخ بأن النجاسة في البئر أيضاً أمر واحد ولا يلزم من تعدد المؤثر تعدد الأثر، بل حد الأول يرتفع كالضوء إذا انضم إليه ضوء آخر لا يكون في البين ضوآن وإنما يرتفع حدّ الضوء الأول ويقوم مقامه حدّ آخر كما أشير إليه؛ لان البئر الواحد غير قابل لاجتماع المثلين فيه.

أقول: عبارة الشيخ «ان الثّاني يتّحد...» إن كان المراد ان الّذي يحتاج إلى التعدد لاقى ثانياً، فلا شيء والّا فإن كان بالعكس فالثاني يكون غير مؤثر، فافهم.

ثمّ انه قد يتوهم انه يلزم مما قيل هنا من أنّه في البئر إذا وقعت النجاسة الّتي هي مؤثرة ثانياً يرتفع حد الأول ويقيم مقامه حد آخر ولا تتعدد النجاسة أن ذلك يأتي في أصل دليل السببية أيضاً؛ لأنا نقول: إن الأثر إما ان يكون هو وجوب

النزح أو مصلحة النزح الّتي تصير سبباً للأمر به.

وعلى كل حال، كلاهما قابل للشدة بأن تصير المصلحة أزيد أو إرادة الآمر أزيد، فلا يلزم التعدد.

وأجيب عن ذلك بأنه في البئر لمّا كان المحل واحداً غير قابل لعرضين متماثلين قلنا بارتفاع حد الأول وإقامة حد آخر مقامه، وأما في الاسباب لمّا كان الأثر قابلاً لكونه الماهية الكلية، فكل من الاسباب يقتضي وجوداً منه.

أقول: انا نسلّم ان المقايسة في غير محله لكون الماهية الكلية قابلة للتعدد بخلاف البئر إلّا انا لا نسلّم أن كلّاً من الاسباب يقتضي وجوداً غير ما يقتضيه الآخر حتّى يلزم التعدد، بل نقول: ان كل واحد من الاسباب يقتضي مطلق الوجود من تلك الماهية.

/٨٢/ نعم، بسبب تعدد الأسباب يصير الاقتضاء اشدّ وآكد، ولا يلزم من تعدد الاقتضاء تعدد الوجود بل تلزم شدة الاقتضاء بعد تسلّم ان كل واحد مطلق الوجود.

نعم، في البئر بناء على كون النجاسات أمراً واحداً، فالمحل غير قابل لتعدد الوجود، وما نقلنا سابقاً من أنّه استدل على تعدد الأثر في الإثبات أيضاً من أنّه أيّ فرق بين أن ينزح مقدر الأوّل ثمّ ألقي الآخر، فإنّه يتعدد الأثر مسلّماً بخلاف ما لو لم ينزح مقدر الأول، ففيه أن الفرق أن كل أثر يقتضي فعلاً نزح أربعين مثلاً. فإذا نزح مقدر الأول، فلابدّ أن يؤثر الثّاني أثره، وهو نزح اربعين.

وأما لو لم ينزح مقدر الأول فلما اقتضاه الثّاني يشدّ الاقتضاء وتشدّ المصلحة.

قوله: فالاستصحاب أوضح...

أقول: وجه أوضحية استصحاب النجاسة انه لمّا كان النوع متعداً، فيحصل الظن بتأثير كل سبب فيجري الاستصحاب ولو بناء على اعتباره من باب الظن أيضاً.

وقد يقال: ان الإستصحاب في ما لو كان من نوع واحد أوضح لان احتمال اتحاد النجاسة حتّى يدخل في القسم الأول من استصحاب الكلي في النوع الواحد أظهر، لا سيما بناء على مذاق الشيخ من أن النجاسات متعددة.

وقد يقال: إنا نقول ان المراد استصحاب الطهارة من غير النجاسة اليقينية، وهذا بناء على كونهما نوعين أوضح، ولكن هذا كاستصحاب عدم الشدة مثبت.

ثمّ لا يخفى أنّ استصحاب الكلي لا يأتي بالنسبة إلى نفس عدم جواز الإستعمال؛ لأنّه أمر واحد نستصحب نفسه وإن تبدلت علة عدم الجواز. وهكذا جميع الأحكام الخمسة.

[نجاسة البئر بالنجاسات غير المنصوصة]

قوله: وينزح جميع مائها...

أقول: لا يخفى أنّه لابدّ من ادعاء القطع بأن البئر كما تنجس بالنجاسات المنصوصة ينجس بغيرها أيضاً.

أقول: يمكن أن نقول: لعله لا ينجس ببعضها، بل لو لم نقل بالنجاسة وقلنا بوجوب النزح نفسياً أو مقدميّاً يكون المنع أوضح لا سيما بملاحظة انهم قرَّروا لغير النجاسات مقدراً، فلعل ذلك لاجل خصوصية في بعض الأشياء سواء كان من النجاسات أم لا.

وأيضاً لابدّ من ادعاء القطع بأنّه يطهر أو يرفع القذارة أو يحصل الوجوب بالنزح ولا يحتاج بمطهر خارجي /٨٣/.

مشكل، بل لو فرضنا إلقاء جميع ما يوجب كل واحد نزح الجميع فالامر أشكل، ولابد من ادعاء عدم الاحتياج إلى تعدد نزح الجميع، فبعد ذلك كله ينتج كما قاله الشيخ مع تصرف فيه، فتأمّل.

[جريان الإحتياط أو البراءة في التوصليات]

قوله: بناء على جريان الأصل في الأجزاء.. اه.

أورد عليه أن نزح الجميع على هذا يكون للتوصل بما هو واجب واقعاً، والشيخ يعترف أن الشك في الأجزاء إذا كان في التوصليات لا يجري، بل لابدّ من الإحتياط.

بيان ذلك: ان الشيخ[1] أورد على نفسه في أصالة البراءة بأن أوامر الشارع تكون من قبيل أوامر الطبيب بالمعجون، فكما ان المعجون لا يحصل خاصيته إلّا بتمام أجزائه، وبدونها لا تحصل الخاصية كذلك المقام لأن أوامر الشرع مبنية على المصالح.

وأورد على ذلك بأنّا أولاً نتكلم على مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح وثانياً انه لعلّ المصلحة في اتيانه مع قصد الوجه مع أنّه غير ممكن.

ثمّ نسب في الحاشية انه قال: ان ذلك لا يأتي في الواجبات التوصلية الّتي لا تحتاج إلى قصد القربة، فالشيخ معترف بذلك؛ لأنّه ليس من الاشعري حتّى يلتزم بعدم المصلحة وتجري البراءة مع أن إيراده الثّاني أيضاً بلا وجه؛ لأنّ بناء الشيخ على عدم اعتبار قصد الوجه.

أقول: لعل الشيخ يجري البراءة لاحتمال ان تكون المصلحة في نفس الأمر، وهو مذهب العدلية أيضاً.

مع أن قوله في الحاشية لا ينافي ذلك؛ لان مراده ان مقتضى الإيراد الثّاني ذلك وإن لم نقل به لأجل دليل آخر، وهو ما بيّنا.

[الإستدلال بالبراءة]

ثمّ ان ما استدل على البراءة من أنّه وقع الإجماع على عدم الاعتناء بما دل عليه

---

١) انظر فرائد الأصول ٣١٨/٢.

الخبر الضعيف أو القياس، فإذا لاحظ العقل ان الشارع لم يعتن ببعض الإحتمالات مع أن حكمه باتيان الجميع لأجل إحراز الواقع وأنه ليس غير الواقع مطلوباً، فسكت عن الحكم بالاستعمال فيه فيستقل العقل بالبراءة لعدم البيان.

أورد عليه: ان الإجماع واقع على عدم الاعتناء بها مستقلاً ولا ينافي ذلك وجوب الاتيان بمفادها لاجل قاعدة الاشتغال، ولا إجماع على عدم الاتيان بها مستقلاً، فتأمل.

لأنّه يمكن الإيراد بوجه آخر، وهو أن نقول: إنّه لا مانع من التمسك بالاستصاب وأمثال ذلك من الأدلة الشرعية في أجزاء المركب وشروطها /٨٤/كما نسب إلى بعض الاساتيد.

وحينئذٍ نقول: ان العقل انما يحكم بلزوم إتيان جميع المحتمل لاجل أن في المركب مصلحة، فلو لم يأت ببعض اجزائه يحتمل فوات تلك المصلحة، فلذا يحكم العقل بوجوب إتيان جميع ما يحتمل ان يكون له مدخلية في ذلك.

وأما إذا رأى أن في بعض الموارد مع احتمال المدخلية، لا يجب عليه الاتيان بحكم الشارع، فيصير ذلك سبباً للشك في كون الواقع من حيث هو مطلوباً، فسكت عن الحكم بوجوب الاتيان فيستقل العقل بالبراءة لقبح التكليف بلا بيان.

وقد يجاب عن ذلك بأن المأمور به يتعلق به احتمالات، والعقل يحكم بلزوم الاتيان بجميع المحتملات أو وصول أمن من المولى، فإذا وصل الأمن من بعضٍ يستقل بوجوب الاتيان بالباقي.

وفيه: أنّا نسلّم ان العقل يحكم بدواً بلزوم الاتيان أو حصول الامن، لكن إذا وقع الامن من بعض ولم يعلم حال باقي الإحتمالات، فيقول: إنّه لو كانت المصلحة الواقعية المترتبة على الصلاة الواقعية هي المطلوبة، فلابدّ من أن لا يأمننا من بعضها، غاية الأمر انه يحتمل ان تكون المصلحة في الباقي وأن لا يكون، فيتوقفه عن الحكم بلزوم الاتيان.

ويحتمل أن لا يكون باقي الإحتمالات أيضاً مطلوباً، فيستقل العقل بالبراءة لقبح التكليف بلا بيان.

إن قلت: انا نقول بلزوم الإحتياط في موارد الأصول أيضاً.

قلت: ينافي ذلك مع إطلاق أدلة الأصول، فتأمل. فان هنا محل الإشكال.

[التراوح إذا تعذر نزح البئر]

قوله: فإن تعذر نزحها لم يطهر الّا بالتراوح...

أقول: نسب إلى الجواهر انه علل لذلك بأنّه إذا يكفي التراوح بدلاً عن نزح الجميع فهنا يكفي ذلك بطريق أولى.

وأورد عليه بأنّه لا أولوية هنا؛ لانه لو لم تثبت بدلية التراوح عن نزح الجميع مطلقاً، بل انما ذلك في خصوص ما وردت البدلية، فلا يكفي التراوح، ولو ثبتت البدلية مطلقاً، فلا أولوية لكفايته هنا.

نعم، الإحتياط إنما يكون في المبدل لا في البدل كما يظهر منه ان الأولوية في البدلية.

قوله: وفيه نظر.. اه.

أقول: وجهه ظاهر؛ لان القائل بهذا الكلام نظره إلى التمسك بالعموم الأحوالي في قوله ﴿ **خلق الله الماء طهوراً** ﴾ أو استصحاب /٨٥/ حكم المخصص فاستدل بحمل قوله عليه السلام «خلق الله...» على العموم الأزماني، بمعنى في كل حال.

ووجه نظر الشيخ لعلّه لاجل منع أصل العموم الأحوالي أو أنها بمعنى «مستمراً في جميع الحالات».

أقول: في الفرق بين القسمين من العموم واستصحاب حكم المخصص في بعض الموارد والتمسك بالعموم في بعض الموارد نظر يعلم تفصيله من تعليقاتي على

الرسالة في التنبيه العاشر من تنبيهات الاستصاب، فراجع ثمّ تأمل.

قوله: والظاهر كونها للغاية.. اه.

أقول: يمكن أن يكون «حتّى» للغاية لكن نفهم من جعل هذا غايةً أن المدار عليه ومدخليّة لشيء آخر فيه كما أشير إليه سابقاً.

ثمّ اعلم انه بعد ما حملنا الرواية على الغالب، فلا تشمل الرواية ما لو لم ينبع بالنزح أو نبع بغير النزح كما في بعض الآبار في فصل الربيع، فيدخلان في تحت القاعدة عن عدم طهارة الأول بالنزح وطهارة الثّاني لاختلاطه بالماء الطاهر المتصل بالمادّة.

[الجمع العرفي بين الأخبار أو إجراء أحكام التعارض]

قوله: عملاً بظاهر ما دلّ على كفاية.. اه.

لا يخفى أن الأخبار هنا بعضها يدل على وجوب النزح إلى أن يزول التغيير ـ إن تغير وإلّا يجب نزح المقدر ـ وبعضها على وجوب نزح الجميع. وأيضاً أخبار المقدرات هنا موجودة.

فنقول: لابدّ ان تلاحظ الأخبار، فإن وجد جمع عرفي والّا فلابدّ من إجراء أحكام المعارضة من الترجيح أو التخيير، فنقول: يمكن الجمع بين أخبار المقدرات وبين ما دل على أنّه إن لم يتغير فيجب نزح الماء والّا ينزح حتّى يزول، بأن نقول: إن هذا الخبر المفصل لا إطلاق له للاكتفاء بزوال التغيّر إن زال التغيّر قبل نزح المقدر؛ لان ظاهر سوق هذه الأخبار انه في صورة التغير لا يكتفي بالمقدر. كما لا يخفى.

ولو فرضنا شمول إطلاق كفاية زوال التغيّر حتّى لو زال التغير قبل نزح المقدرات على كفاية المقدر ولو لم يزل التغيّر، فيقيّد بصريح الأخبار المفصلة،

فيحصل من ذلك[1] الجمع ان الواجب هو أكثر الأمرين من المقدر وزوال التغير.

لا يقال: إنا نأخذ /٨٦/ بمقتضى كلا الأخبار، فنقول: بوجوب النزح إلى أن يزول التغيّر، ثمّ نزح المقدر.

لأنا نقول: إن الأخبار المفصلة تدل على خلاف ذلك لأنّها تدل على ان الواجب في صورة عدم التغيّر هو المقدر، وفي صورة التغيّر هو خصوص زوال التغيّر لا زوال التغيّر مع المقدر، والّا لابد أن يقول: يجب زوال التغيّر مع نزح المقدر.

وبالجملة، لا إشكال في ظهور الأخبار المفصلة في كفاية أحد الأمرين مع أنّه لا ظهور في طرف المقابل في وجوب كلا الأمرين، بل القول بذلك من باب عدم الدليل، فيكفي الظهور المذكور في ردع ذلك.

وأما الجمع بين تلك الأخبار مع الأخبار الدالّة على وجوب نزح الجميع فقد حمل الشيخ[2] تلك الأخبار الدالّة على وجوب نزح الجميع بما إذا توقف زوال التغيّر على ذلك، إذ لا جمع اقرب من ذلك.

وفيه: أن ذلك من الأفراد النادرة لا يناسب حمل الأخبار الكثيرة عليها.

وقد حمل بعضٌ تلك الأخبار على أفضل الفردين لعدم مناسبة حملها على الاستحباب لكون سوقها مع سوق الأخبار الدالّة على الوجوب واحد.

وفيه: أنه لامنافاة لحمله على الاستحباب **لأنا نقول**: إن نزح الكل مستحب ولا منافاة لذلك ان يكون نزح بعضٍ واجباً؛ لان الحكم في القضية انما يرجع إلى القيد في القضية، وهو الكلية فيما نحن فيه، فتأمّل.

أقول: قد سبق بيان انه يمكن القول بالوجوب هنا أم لا، وكيفية حصول الطهارة هنا، فافهم.

نعم، حملها على الاستحباب مع كون مقدار منه من باب الوجوب مشكل،

---

١) في المخطوطة: تلك.

٢) كتاب الطهارة ٢٦٢/١.

والحمل على الوجوب والاستحباب معاً أشكل. فالمناسب هو الحمل على أفضل الأفراد مع قابلية حكم الوضع للتعدد أيضاً، فافهم وتأمّل.

[اختلاف الأخبار في وضعية البئر مع البالوعة]

قوله: وفي مرسلة قدامة ابن أبي زيد.. اه.

أقول: لا يخفى أنّ بعض الأخبار يدل على انه يستحب ان يكون البُعد بين البالوعة والبئر خمسة أذرع، إذا كانت الأرض صلبة؛ وسبعة إذا كانت الأرض سهلة.

وبعض الأخبار[1] يدل على أنّه لو كانت البئر فوق البالوعة، فخمسة، والّا فسبعة*.

وصور أقسامه ستّ: كون الأرض صلبة مع كون البئر فوق البالوعة وكون الأرض صلبة مع كون البئر مساوية أو تحت البالوعة.

وهذه الأقسام تأتي في الأرض السهلة.

فمن العلماء من /٨٧/ عكس فيقول باستحباب السبع لو كانت الأرض سهلة مطلقاً.

[جريان قاعدة المقتضي والمانع في المقام]

والتحقيق هنا يقتضي عنوان مقدمة.

فنقول: لابدّ أولاً أن يلاحظ من أن كلّاً من التحتية والفوقيةوالصلبية وأمثال

---

١) لاحظ الكافي ٨/٣، باب البئر تكون إلى جنب البالوعة؛ تهذيب الأحكام ٤١٠/١، باب المياه وأحكامها.

*) ***السبعة بما إذا لم يكن مقتضيات الخمسة على خلافه، فلذا يقول باستحباب الخمس في جميع صور تكون الأرض صلبة، وكذلك لو كانت سهلة لكن تكون البئر فوق البالوعة. (منه قدّس سره).***

ذلك من قبيل الأسباب بحيث يقتضي ان يكون هو سبباً لذلك المقدار ويكون مانعاً عن اقتضاء سبب آخر أم لا؟

وبالجملة لابدّ هنا من التأمل في أن المقام مقام تزاحم الأسباب أو مقام التعارض، وعلى كل حال يعلم حاله.

فنقول: لا شك في أن كلّاً من الصلبية والفوقية يكونان مما يمنع نشر البالوعة إذا كان في البين مسافة قليلة بعد القطع بأن علة استحباب ذلك عدم نشر البالوعة. وأيضاً لو كان عكس ذلك يحتاج إلى مسافة أكثر في عدم النشر.

ثمّ انه ليس أن كلّاً من الصلبية وغيرها يقتضي مقداراً من المسافة فقط، حتّى لا ينافي مع اقتضاء شيء آخر أكثر من ذلك حتّى ترتفع المعارضة.

ثمّ إنه قد يقال: إنا نسلّم جميع ذلك لكن نقول: إن ذلك كله يكون حكمه للتشريع، وليس علة، والّا لم يكن معنى لمقدار معين مع اختلاف الفوقية والصلبية وغير ذلك.

فإن ذلك كله يكشف من كون ذلك حكمة لا علة.

وعلى هذا، فلابدّ من ملاحظة المعارضة وليس من قبيل تزاحم الاسباب.

[تزاحم الأسباب أو الجمع بين الأدلة ؟]

قوله: ولعله بالنسبة إلينا.. اه.

توضيح الحال هنا إذا نتكلم تارة بناء على كون المقام من باب تزاحم الاسباب وتارة من باب ملاحظة الجمع بين الأدلة. أما بناء على تزاحم الأسباب، فذلك مبني على فهم سببية كل من الصلبة وغيرها مطلقاً بحيث لا شك في كون فرد مراداً من اللفظ بخلاف ما لو قلنا بالتعارض، فإنّه على هذا لابدّ ان يكون مورد الاجتماع غير مراد من أحد المتعارضين.

مثلاً في مسألة اجتماع الأمر والنهي إن تكلّمنا فيها من حيث التعارض **فنقول**:

في مثل «صل» و«لا تغصب» ان مورد الاجتماع غير مراد من أحدهما بخلاف ما لو لم نقل انهما من التعارض، فإنّه على هذا نقول: لا شك في أن الصلاة في الدار المغصوبة من حيث كونها /٨٨/ صلاة مطلوبة بمعنى ان فيها مقتضى المطلوبية، والغصب الواقع في ذلك المورد من حيث كونه غصباً مبغوض بمعنى ان فيه مقتضى المبغوضية.

ولا شك أن الدليلين يشملان ذلك المورد، وإنما النزاع في صرف الحكم العقلي من حيث إنّ المقتضيين إذا اجتمعا هل يقع الكسر والانكسار بحيث لا يبقى مقتض للمطلوبية ولا للمبغوضية أو غلب أحدهما على الآخر؟

إن قلت: إذا كان متعلق الأحكام هو الماهية باعتبار وجوده السعي وذلك الوجود في هذا الفرد المتنازع فيه أيضاً موجود، فلابدّ أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه، ولا يبقى مجال للكسر والانكسار.

قلت: انما يتعلق الحكم بالماهيّة باعتبار وجوده السعي بمعنى ان فيه مقتضياً للحكم، وثبوت الحكم الثّاني لذلك لا ينافيه عدم فعلية ذلك الحكم لاجل المانع.

قد يقال: انه يلزم على هذا ان لا يجوز التمسك بالإطلاق لرفع الموانع؛ لأنّ كل مانع نحتمل مانعيته يجوز أن يقال إن الاطلاق ليس بصدد الحكم الفعلي له مع أن بناء العلماء طراً على رفع الموانع بالإطلاق.

وأجيب عن ذلك بأنّا نقول: إنّه لا يجوز التمسك في كل مورد شك في كون الاطلاق بصدد الحكم الفعلي له كما إذا قال «الميتة حرام» لا يجوز لنا التمسك بإطلاقه لصورة الاضطرار.

أقول: في هذا الجواب إشكال عظيم، فتأمّل.

وبالجملة نقول: إنّه لو بنينا ان ما نحن فيه من قبيل تزاحم الاسباب، فلا معنى للترجيح لأحدهما بالشهرة؛ لأنّ الشهرة انما يكون مرجحاً لو شككنا في صدور الرواية أو دلالتها.

[الجمع الدلالي]

وأما الجمع الدلالي[1]، **فنقول**: ان قوله «ان كانت الأرض صلبة فخمس» منطوقه ان الصلبية سبب تام لخمس، ومفهومه إن لم يكن صلباً، فلا يكون خمس سواء كانت البئر تحت البالوعة أم لا.

وقوله: «إن كانت البئر فوق البالوعة فخمس» منطوقه أنه /٨٩/ تكون الفوقية سبباً تامّاً للخمس، ومفهومه إن لم تكن الفوقية فلا يكون خمس سواء كانت الأرض صلبة أم لا.

ويمكن الجمع تارة بأن نحمل كلّاً من الصلبية والفوقية على جزء السبب، فلابدّ من الاجتماع في كفاية الخمس. وحاصله تقييد كل من المنطوقين بالآخر بمعنى انه إذا كانت الأرض صلبة والبئر فوق البالوعة فخمس، ونقيّد كل منطوق بمفهوم الآخر يعني أن ما يستفاد من المنطوق من أن الفوقية سبب تام نقيّده بمفهوم الآخر من أن ذلك إذا لم تكن الأرض سهلة وهكذا من الطرف الآخر.

ثمّ هذا كله بناء على انا نقول: ان كلّاً من الفوقية والصلبية أسباب، ولكن ليس كذلك، بل نحن نقطع بأن استحباب تشريع الفصل لأجل عدم وصول ماء البالوعة إلى البئر، ولذا نقطع بأن الفصل بالخمس انما هو مانع، وأن الفصل بالسبع من باب ذكر عدم المانع وأنه يكتفي بالسبع؛ لأنّه لا اقتضاء للماء أزيد من ذلك.

هذا كله كلام الشيخ، وعلى هذا إذا فهمنا أن كلّاً من الصلبية والفوقية مانع الخمس مانع في الصلب، وكذا [...] فنقول: يكتفى بالخمس بمجرد وجود أحدهما.

أقول: بناءً على فهم المانعية الصواب أن يقال: ان الماء بنفسه مقتض لان يسري إلى البئر لو لم يكن مانع، والإمام يعيّن المانع بأنّه لو كانت من الأرض

---

١) الظاهر أن قوله «وأما الجمع الدلالي» إلى قوله «سهلة وهكذا من الطرف الآخر» خط عليه في المخطوطة، فتأمل.

السهلة فسبعة أذرع وإن كانت صلبة فخمسة أذرع مانع، فتأمّل.

[ذكر الضدّ لا يفيد النقيض]

قوله: مع إرادة عدم الفوقية.. اه.

يعني أن معنى قوله عليه السلام «وان كانت فوق البئر..» أنه إذا لم تكن البئر فوقاً.

وأورد عليه أن ذكر الضد لا يفيد النقيض.

إن قلت: إن عدم ذكر المساواة يوجب لذلك الحمل.

نقول: إنّه لمّا كان مساواة البالوعة من الأفراد النادرة لم يذكرها، لان الغالب ان البالوعة فوق البئر.

إن قلت: إن تحتية البالوعة أيضاً من الأفراد النادرة بل أندر.

قلت: ذكرها انما هو لقابليتها للفوقية وسبقه إلى الذهن للسائل عند ذكر الفوقية.

أقول: أورد عليه ان صورة المساواة أيضاً يسبق إلى الذهن عند ذكر حكم الفوقية.

أقول: ومع ذلك كله لا يدل ذكر الضد على النقيض /٩٠/ كما لا يخفى.

[جريان الماء إلى القبلة]

قوله: ثمّ قال عليه السلام: «يجري الماء إلى القبلة إلى يمين..»[1].

أقول: الظاهر أن المراد ان الماء يجري من مهب الشمال إلى القبلة ويكون قوله عليه السلام «إلى يمين» بدلاً عنه، وإن كان تعيين اليمين بذلك مشكل الّا انه بملاحظة غيره من الروايات يعين في ذلك.

ثمّ اعلم أنه يفهم من الرواية أن الماء يجري إلى كل سمت إلّا انه لا يجري عن

---

١) الكافي ٨/٣، باب البئر تكون إلى جنب البالوعة، ح ٣؛ تهذيب الأحكام ٤١٠/١، باب المياه وأحكامها، ح ١٠.

يمين القبلة إلى دبر القبلة، فلابدّ أن يلاحظ العُلْوية بالنسبة إليه بالخصوص.

إن قلت: إن سمت القبلة يختلف.

قلت: قد يجاب عن ذلك بأن المراد قبلة العراق؛ لأنّ السائل منه.

وهنا تأمل.

قوله عليه السلام: وإن كان تجاها[1] .. اه.

أي إن كان مواجهاً لها.

قوله: لكونها الفرد المتيقن من الاطلاق كالرخوة في هذه الرواية .. اه.

أقول: يعني انه حكم الإمام عليه السلام في هذه الرواية بناء على فوقية البالوعة بكون الفصل اثني عشر، ولمّا لم يكن في المقدرات ما يكون أزيد من ذلك، فتصير إرادة الرخوة متيقناً منه، لأن مقاديره أكثر من مقادير الصلبة.

وأما في رواية حسن بن رباط[2] حكم الإمام عليه السلام السبعة مع فوقية البالوعة، فلا شك أن الأرض الصلب قطعي أنه ليس تقديره أزيد من ذلك، فيصير الصلب قدراً متيقناً منه.

أقول: وفيه ـ مع أن معاملة النص والظاهر بين ما كان متيقن المراد مشكل؛ لأنّه لم يكن ظهور لفظي ـ أن في حسن بن رباط ليس متيقن المراد من الخبر أيضاً، بل المتيقن أن هذا الخبر لا يجوز أن يراد منه أزيد من ذلك. ومعاملة النص والظاهر هنا مشكل.

---

١) تهذيب الأحكام ٤١٠/١، باب المياه وأحكامها، ح ١١.

٢) تهذيب الأحكام ٤١٠/١، باب المياه وأحكامها، ح ٩، والرواية هي: «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن البالوعة تكون فوق البئر قال: إذا كانت أسفل من البئر فخمسة أذرع، وإذا كانت فوق البئر فسبعة أذرع من كل ناحية وذلك كثير».

قوله: إن طريق الجمع حمل ما دل على الزيادة.. اه.

لا يخفى أنه إذا ورد الأمر بالمطلق والمقيد كما إذا قال «أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة» وعلمنا أن المطلوب لا يتعدد بحيث يحتاج إلى امتثالين، فإن كان الأمر للوجوب فينحصر وجوه التصرف فيه إما بحمل المقيد على أفضل الأفراد أو حمل المطلق على المقيد سواء كان من باب تعدد المطلوب ـ كما إذا أمر باتيان الصلاة، ثمّ أمر بإتيانه مع القيد بحيث قلنا: إنّه لو لم يتمكن من المقيد بحسب المطلق ـ سواء كان على وجه الظرفية ـ أم لا **فنقول**: إذا فرضنا أن المطلوب شيء، فإن يحصل الامتثال بكل من المطلق والمقيد، فلابدّ من حمل المقيد على أفضل الأفراد، وإن لا يحصل الامتثال مع أن المطلوب شيء واحد، فيوجب ذلك تضييق دائرة المطلوب الفعلي، وذلك يسمّى بالتقييد. **وإن قلنا**: إنّه إذا فات القيد بحسب المطلق مستقلاً. هذا حال صورة العلم.

واما صورة الشك، فإذا فرضنا أن الأمر ظاهر في الوجوب العيني ولا يمكن من ابقائه على ذلك، فلابدّ من إحدى التصرفين.

وأما المستحب فلا يحتاج إلى شيء من التصرفين لأنا نقول: ان كلّاً من المطلق والمقيد مستحب بمعنى انه إذا أتيت بكل من المطلق والمقيد أتيت بالمستحب.

واما العلم بأن استحباب المقيد آكد، فليس ذلك تصرفاً في اللفظ، لانه لم يدل اللفظ على تساويهما حتّى يكون ذلك العلم موجباً لرفع اليد عن ظاهرهما كسائر التكاليف الّذي يعلم كون أحدهما آكد من الآخر.

قوله: وفيه أن علوّه الحسي لا تؤثر شيئاً.. اه.

أقول: عدم التأثير انما يتم على مذهب الشيخ من أن العلو مانع جهة أو حسّاً والتحتية إنما هو عدم المانع، ولا يعارض عدم المانع مع المانع.

[جدول صور البالوعة صلابةً ورخاوةً إذا وقعت في مختلف الجهات]

صلابة فوقية البالوعة حسا بئر في الجنوب بالوعة في الشمال خمس	صلابة فوقية البالوعة حسا بئر في ظرف الشمال بالوعة في الجنوب خمس	صلابة فوقية البالوعة حسا بئر في مشرق بالوعة في المغرب خمس	صلابة فوقية البالوعة حسا بئر في المغرب بالوعة في المشرق خمس	صلابة تساويهما حسا ره في ج ب في ل خمس	صلابة تساويهما حسا ره في ل ب في ب خمس
صلابة تحتية البالوعة حسا ره في الجنوب ب في الشمال خمس	صلابة تحتية البالوعة حسا ره في الشمال ب الجنوب خمس	صلابة تحتية البالوعة حسا ره في ق ب في ب خمس	صلابة تحتية البالوعة حسا ره في ب ب في ق خمس	صلابة تساويهما حسا ره في ق ب في ب خمس	صلابة تساويهما حسا ره في ب ب في ق خمس
رخاوة فوقية البالوعة حسا ره في ب ب في ل سبعة	رخاوة فوقية البالوعة حسا ره في ل ب في ج سبعة*	رخاوة تساويهما حسا ره في ج ب في ل سبعة	رخاوة تساويهما حسا ره في ل ب في ب خمس	رخاوة تحتية البالوعة حسا ره في ج ب في ل**	رخاوة تحتية البالوعة حسا ره في ل ب في ب خمس
رخاوة فوقية البالوعة حسا ره في ق ب في ب سبعة	رخاوة فوقية البالوعة حسا ره في ب ب في ق سبعة	رخاوة تساويهما حسا ره في ق ب في ب سبعة	رخاوة تساويهما حسا ره في ب ب في ق سبعة	رخاوة تحتية البالوعة حسا ره في ق ب في ب خمس	رخاوة تحتية البالوعة حسا ره في ب ب في ق خمس

ج: علامة جنوب. ل: علامة شمال. ب: علامة بالوعة. ره: علامة بئر.

ق: علامة مشرق. ب: علامة: مغرب.

---

*) *هذا أيضاً من صور المعارضة. (منه قدس سره).*

**) *هذه صورة خمس تعارض فوقه الحسية للجهتية. (منه قدس سره).*

واما التعارض فيتم بناءً على ما نقلنا من الجواهر، فتأمل وافهم.

[قصد التشريع المحرّم]

قوله: بقصد ترتب الأثر.. اه.

أقول: المراد أنه إذا أتاه بهذا القصد يصير تشريعاً محرماً.

لا يقال: ان التشريع غير متصور بنفسه لأنه عرّف بأنّه اتيان ما ليس من الدين في الدين بقصد أنه منه، وإذا علم انه ليس من الدين فلا يمكن اتيانه بقصد انه من الدين، وإن لم يعلم أنه ليس من الدين فهو معذور.

قلت: إذا كان جاهلاً مقصّراً، فلا شك في أنّه يصدق عليه التعريف والعقاب له أيضاً.

نعم، لو كان قاصراً وإن يصدق التعريف عليه، إلّا انه ليس معاقباً.

وأيضاً في صورة يعلم أنه ليس من الدين يأتي به مع عقد قلبه انه من الدين بمعنى انه يقول: إن الشارع ينبغي أن يجعله هكذا أو أنه أخطأ في جعله غير ذلك.

[القرينة النوعية على الرخصة في الوضوء بالماء النجس]

قوله: يدل على الرخصة في الوضوء بالماء النجس.. اه.

أقول: لا يخفى أن الرخصة وعدم الرخصة انما بحكم العقل بعد ما رأى انه يكون توسعاً في مطلوب المولى، وليس للمولى نفي الرخصة مع كون مطلوبه فيه توسعاً؛ لان الرخصة لا دخل لها بحكم الشرع، بل للشارع أن يضيّق دائرة مطلوبه وان يوسّعه، والرخصة وعدمها انما هما بحكم العقل.

نعم، في بعض الموارد يفهم من النهي الوارد عقيب الأمر أن ذلك النهي لبيان تضييق دائرة المطلوب كما لو كان الأمر بحيث يكون مركوزاً في جميع الاذهان، وهكذا يفهم من الأمر الوارد بعد النهي أنه لبيان دائرة المنهي عنه.

ولكن ليس ذلك بحيث يكون قرينة نوعية، بل انما ذلك في بعض الموارد لاجل الخصوصيات كما سبق.

بل على ما ذكره الشيخ أيضاً لم تكن قرينة نوعية بحيث إنهم إذا أمروا مخاطباً خالي الذهن يريدون منه رفع الحظر وإذا نهوه يريدون منه رفع الترخيص لمجرد سبق النهي والأمر.

نعم، لو كان الأمر والنهي مركوزين في الأذهان يجوز ذاك فلا يصير ذلك قرينة نوعية لمجرد سبق ذكر الأمر والنهي كما قلنا بناءً على إرادة التضييق والتوسيع، فافهم.

والحاصل أن الصالح للقرينية انما هو في مقام يجعله العرف قرينة كما إذا كان العبيد حاضراً عند المولى /٩٣/ وكان المولى في مقام العتاب مع العبيد ينهى بعضهم أو يأمر بحيث يتوهم الجميع أن هذا الحكم لجميعهم بحيث يصير المقام بنوع لو قال لأحدهم: روح أو لا تروح[1] يجعل العرف ذلك المقام قرينة على ان المراد هو الترخيص أو عدمه، ولا يفهمون الوجوب والحرمة.

إن قلت: فما تقول في الأوامر والنواهي عن بعض الاشياء أو ببعضها في أنك تقول: إنهما يدلان على المانعية والشرطية؟

قلت: تارة يقول: لا تكتف في الصلاة، فنقول: مجرد النهي عن إتيان شيء في المطلوب قرينة على كونه مانعاً. وكذلك لو قال: استر عورتك في الصلاة، يكون قرينة على الشرطية عند العرف.

وأما لو قال: «لا تصلّ متكتفاً» فلا يكون ظاهراً في المانعية بعد انه يجوز ان تكون الصلاة مع التكتف حراماً وبدونها واجباً. وكذا لو قال: «صل في الساتر» بعد انه لا مانع من أن يكون مطلق الصلاة واجباً ومع الستر واجباً آخر إلّا لو صار المقام بحيث يفهمون القرينة.

---

١) كذا في المخطوطة. وهي اللهجة العراقية معناها: اذهب أو لا تذهب.

ولذا لو قال: «أعتق رقبة»، ثمّ قال: «لا تعتق كافرة» يقولون: بينهما تعارض، ثمّ يحملون المطلق على المقيد لأجل الجمع.

[تقدّم الموضوع على الحكم في التشريع]

قوله: لا يجوز ان يكون حرمة هذا التشريع بتلك النواهي.. اه.

أقول: المقصود أنه لمّا يكون قوله «توضّأ» شاملاً لذلك الوضوء فلا يكون تشريعاً إلّا بعد أن تدل تلك النواهي على أنّه ليس بمطلوب، فيأتي عنوان التشريع عليه مع أنّه لابدّ ان يكون تشريعاً قبل النهي لتقدم الموضوع على الحكم.

أقول: الظاهر أنه لا مانع من استفادة الحرمة من النواهي، لانا نقول: ان هذا الفعل كان محرماً في الواقع بعنوان التشريع ولو لم نعلمه، فلا مانع ان يراد من النهي حرمة.

إن قلت: إنّه لم يكن منهياً عنه بعنوان الوضوء مع أنّه المنهي عنه.

قلت: لا مانع ان ينهى عن شيء بعنوان كانت حرمته لأجل عنوان آخر بعد ما كان العنوانان مجتمعين فيه في الواقع*.

وقد بيّنا ذلك في تعليقاتي على تعليقات الرسائل في التجري.

ولا يتوهم: أن هذا مثل الأمر بالصلاة في أن متعلق الأمر هو الصلاة مع قصد القربة مع أن القربة انما تأتي من قبل الأمر حتّى أن يقال /٩٤/ ان متعلق الأمر هو المجرد عما يأتي من قبل الأمر.

لأنا نقول: أولاً: إن هذا الادعاء ـ وهو ان المطلوب بذلك الأمر لم يمكن ما يأتي من قبل بذلك الأمر؛ لأنّه ليس أمر آخر وراء ذلك ـ مشكل، بل وجّهنا ذلك في مقامه.

---

*) ***ولا يمكن توجه الخطاب من حيث نفس ذلك العنوان وان كان موجوداً، بل أكثر النواهي التي تقع بين العلماء والجهلاء من هذا القبيل، فتأمّل. (منه قدّس سره).***

وثانياً: إنّه فرق بين ما نحن فيه وذلك؛ لأنه فيما نحن فيه كلا العنوانين موجودان فيه فينهى عنه، غايته أني لا أعلم العنوانين، ولا يضر ذلك أصلاً كما لا يخفى.

[الأمر بالإهراق ووجوب التيمم]

قوله: فأما حكمهم بوجوب اجتناب.. اه.

أورد عليه أن الظاهر من كلام صاحب الجواهر أيضاً هو التمسك بالاخبار لا حكم العلماء فقط، بل مؤيداً بفهم العلماء.

وقد يقال: ان الأخبار أيضاً لا تدل على المطلوب، لأن عمدة الإستدلال انما هو للأمر بالإهراق ووجوب التيمم، أما الأمر بالاهراق، فإنما هو لاجل ندرة الانتفاع به؛ لأنّه لو استعمل لاجل أي مطلب لابدّ من الغسل بعده، وهذا متعارف انه يأمرون بطرح الشيء، لاجل ندرة الانتفاع به.

وأما الحكم بوجوب التيمم انما هو لأن الغالب عدم تمكن الوضوء الصحيح منه، بل الأمر بالاهراق قرينة على انه ليس الكلام في الكر وأمثاله حتّى يمكن الوضوء الصحيح منه؛ لأنّه ليس المتعارف في الماء الكثير أن يأمروا باطراحه.

[كيف يمكن الوضوء الصحيح من الماء النجس؟]

إن قلت: كيف يمكن الوضوء الصحيح منه؟

قلت: إذا فرضنا أن أحد المشتبهين كرّ فتوضأ من غير الكر أوّلاً ثمّ توضأ من الكر ثانياً، فإنّه لو كان الأوّل نجساً تحصل الطهارة بالكر بعده حين الوضوء إذا كان الوضوء ارتماساً بلا إشكال، فتحصل الطهارة أخيراً خبثاً وحدثاً، ولو كان الأوّل ظاهراً يحصل الوضوء به.

هذا بالنسبة إلى الحدث.

وأما الخبث فلمّا يصير الأصلان* متعارضين يتمسك بقاعدة الطهارة، بل لا مانع من الوضوء والغسل بالنسبة إلى قليلين أيضاً كما إذا كان له غير المشتبهين ماء مستعمل في رفع الحدث الأكبر الّذي /٩٥/ يجوز استعماله في رفع الخبث بدون الحدث، فإنّه يتوضوء من أحد المشتبهين أولاً، ثمّ يغسل مواضع الوضوء من الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر. ثمّ يتوضوء بالثاني من المشتبهين.

بل يمكن رفع الحدث بمجردهما أيضاً ولو لم يكن أحدهما كراً بأن يغسل أو يتوضوء من أحدهما، ثمّ يغسل بدنه بالأكثر ويغتسل أو يتوضوء منه أيضاً.

غايته أنه لا تجوز الصلاة له للعلم بصيرورة بدنه نجساً لكن يترتب ما سواها من الثمرات كالدخول في المسجد أو قرائة القرآن إلى غير ذلك.

بل يمكن ان يجوز له الوضوء منهما للصلاة أيضاً، كما لو لم يكن له ما يتيمم به، فحينئذٍ لو لم يتوضوء يصير فاقد الطهورين.

وأما صيرورة بدنه نجساً لا مانع من الصلاة معه للضرورة بخلاف فاقد الطهورين.

وبالجملة، جميع ما ذكرنا دليل على أنّه لا يكون المّاءان بلا ثمر لو جاز استعمالهما، فالامر بالاطراح مع ذلك دليل على أنّه لا يجوز الإستعمال أصلاً.

وأجيب عنه: أولاً: بأن الغالب انه لم يترتب ثمرة لا سيما لو لم يكونا كرّين كما هو ظاهر الرواية. والأمر بالاطراح أيضاً منصرف إلى الغالب.

ويمكن ان يكون الأمر بالاهراق لاجل ان تكرر العبادة بنفسه محظور عند الشارع كما أن الظاهر أنه لم يلتزم به أحد.

إن قلت: هذا اعتراف بمطلوب المستدل من أنّه لا يجوز استعمال ذاك الماء.

---

*) ***يعني أصالة الطهارة في المائين لكن الظاهر أنه لا مانع من استصحاب النجاسة المتيقنة الّتي شك في البراءة لها فتأمل، لأنه إذا لم يجر الأصل السببي لأجل التعارض لا مانع من اجراء الأصل المسببي، فافهم. (منه قدّس سره).***

قلت: مطلوب المستدل أن نفس الإستعمال محظور عند الشارع، ونحن نقول: إنه ليس نفس الإستعمال محرماً وإنما المحرم هو تكرر الوضوء أو الغسل.

[مخالفة المولى]

قوله: فإن الاقدام على ما لا يؤمن.. اه.

قد يقال: انه إن كان المراد اثبات القبح العقلي لتترتب عليه الحرمة الشرعية بحكم الملازمة ففيه: أن هذا القبح يكون مثل قبح مخالفة المولى في أنّه لا يجوز انتزاع الحكم الشرعي منه؛ لا لاجل لزوم الدور والتسلسل حتّى يقال: إنّه لا يلزم في ما نحن فيه؛ لأنّ الحكم على كل واحد من الطرفين ولم يكن لكل واحد بالخصوص حكم قبل حكم العقل له، بل لأجل ان هذا الموضوع لم يصر قبيحاً عند المولى بحيث يصير قابلاً للأمر المولوي، بل هذا معلوم ان المبغوض عند المولى هو نفس الحرام الواقعي وإن كان المراد من اثبات القبح لما يحتمل العقاب فيه، لاجل إثبات حرمة المحرم* /٩٦/ الواقعي الموجود في البين، ففيه أن العقاب ثابت له على كل حال، سواء قلنا بقبح ارتكاب ما لا يؤمن من العقاب أم لا؛ لأنّه ان نحتمل أن لا يكون فيه عقاب، فلا معنى لجعله صغرى لذلك الكبرى، أعني ان ارتكاب ما لا يؤمن قبيح.

وعلى كل حال، يرد عليه ما قلنا من أنّه لا فرق في ردع العقل عن الإرتكاب بين أن نقول: ان ارتكاب ما لا يؤمن قبيح أم لم نقل**.

---

*)ولو يوجب ذلك القبح لتعلق حكم مولوي به، فلابدّ أن يكون قبح المعصية موجباً له.
والحاصل انه مع قطع النظر عن قبح نفس المبغوض لا يوجد مبغوض آخر يوجب ذلك تعلقَ النهي به كما في الاطاعة والمعصية. (منه قدّس سره).

**)بعد فرض ثبوت العقاب على الواقع المشتبه هنا لان مفروض كلامنا على كون العلم الإجمالي موجباً لثبوت التكليف، وإذا كان تنجّزه موقوفاً على عدم الإذن من الشارع في ارتكابه كما ستأتي الاشارة إليه. (منه قدّس سره).

وأما بناء على ان العلم الإجمالي لم يكن منجزاً فلا يتيقن بالعقاب هـنا ـ ولا عقاب ـ فلا نزاع معه.

والحاصل أنا نقول: ان الضرر والعقاب الواقع لمّا كان موجوداً يلتزم العقل بعدم الإرتكاب، وإن قلنا بأنّه ليس ارتكاب ما لا يأمن العقاب قـبيحاً وهكـذا نـقول بالنسبة إلى أصالة عدم المعارض في العمل بالأصول والأدلة، فإن العقاب لمّا كان موجوداً على المطلوب الواقعي لو ترك، فالعقل يحكم بعدم العمل قبل الفحص لعدم الأمن من العقاب؛ لأنّ المفروض أن احتمال عقاب ترك العمل بالواقع موجود.

وإن قلنا: ان ارتكاب ما يحتمل العقاب عليه ليس قبيحاً، بل وكذلك نقول في البراءة والاشتغال في المكلف به، بل الشك في التكليف أيضاً؛ لأنّه نقول بعد مـا كان احتمال عقاب ترك الواقع موجوداً فالعقل يحكم على الإحتياط.

وإن قلنا: إنّه ليس ارتكاب ما يحتمل العقاب قبيحاً لان المفروض أن العقاب على ترك العمل بالواقع موجود وإلّا فكيف يقال: ان هذا ارتكاب لما لا يأمن، وكل ما كان كذلك، فهو قبيح.

أقول: قوله: أولاً «بل هذا معلوم لنا ان المبغوض عند المولى هو نفس الحرام الواقعي» ففيه أن مجرد ارتكاب ما يحتمل كونه مبغوضاً بنفسه قبيح كما اعترف به هنا وفي التجري على المعصية، ولا مانع للنهي المولوي عنه أصلاً.

واعلم أيضاً أنه لاوجه لمنع الملازمة في خصوص ما نحن فيه بخلاف سـاير الموارد مع أنّه لم يدّع ذلك ظاهراً، والعلم المدَّعىٰ لو ادّعى بلا منشأ بعد ما يكون الإرتكاب بذلك العنوان له قبح ذاتي مع قطع النظر عن مخالفة /٩٧/ الواقـع فـي ضمنه، فكيف يمكن ادعاء القطع؟

نعم، **قد يقال**: إنه لا يوجد شيء قبيح سوى الواقع هنا كما في المعصية.

أقول: لنا ان في المعصية قبحاً ذاتياً ولا نقول بالنهي المولوي هنا لعدم ترتب الفائدة عليه من زجر العبد لكون النهي موجوداً، بخلاف ما نحن فيه وهنا موضع

التأمل*.

وأما قوله «في الشك في المكلف به أو التكليف» ففيه أنه بعد ما لم نجد دليلاً على لزوم الاتيان بجميع المحتملات فيستقل العقل بالبراءة القبح التكليف بلا بيان**.

وأما قوله «ان المفروض أن العقاب مسلم لأنه صغرى للكبرى المذكور في جميع الصور»، ففيه أن معنى وجود العقاب ان المقتضي للعقاب موجود إن لم يمنع مانع، فمن يقول: إن العلم الإجمالي ليس منجزاً يقول: ان المقتضي ليس بموجود.

هذا بالنسبة إلى الموضوعات الّذي يكون العلم مقتضياً لتنجز التكليف ان لم يمنع مانع، وأما في الأحكام كما في الشك في المكلف به أو لزوم الفحص يكون النزاع بعد تسليم أن الأمر يكون شاملاً لصورة الجهل بالمكلف به بالنسبة إلى الشك في المكلف به، وبعد تسليم أن التكليف ثابت في صورة الجهل بأصل التكليف بالنسبة إلى لزوم الفحص عن المعارض.

ثمّ بعد تسليم ثبوت التكليف يأتي النزاع في أنّه هل وجد مانع أم لا؟ والمانع هو قبح التكليف بلا بيان.

ويمكن الجواب عن ذلك كله بأن نقول: ان الّذي يوجب البيان هو الوجوب العقلي، ومعنى الوجوب العقلي ما يوجب ان يردع العقل عن الإرتكاب، واحتمال العقاب يكفي في ردع العقل. ولا فرق بين ان يكون الإرتكاب قبيحاً أم لا.

غايته انه في صورة ارتكاب المعصية الواقعية لو قلنا بأنّه قبيح يستحق اللوم والعقاب معاً، ولو لم نقل بأنّه قبيح يستحق العقاب فقط. وكما يكون اللوم لو قلنا

---

*) *أي قبيح قابل للأمر المولوي سوى الواقع، وهذا نظير المعصية لم يكن منشأ لخطاب مولوي على حدة. (منه قدّس سره).*

**) *وفيه أنه لوحكم العقل بالاتيان للخوف عن العقاب فيكون ذلك بياناً، فتأمل. (منه قدّس سره).*

بقبحه يوجب الردع كذلك احتمال العقاب يوجب الردع، فلا تجري قاعدة البراءة لأنّها موقوف على عدم تمامية دليل العقل على لزوم الاتيان.

[رفع الحرمة بعدم شمول العقاب أو حكم العقل برفع المخالفة القطعية]

قوله: وحاصل رفع الأول.. اه.

أقول: الحاصل انه يتمسك لرفع الحرمة تارة بعدم شمول الخطاب لهذه الصورة، وتارة بأن الّذي حكم العقل بوجوبه هو رفع المخالفة القطعية.

وحاصل الكلام فيهما أنّه لابدّ من الرجوع إلى الوجدان، ولوحظ انه لو أمر مولى عبده بإكرام العلماء ثمّ علم العبد بشخصين أن أحدهما عالم، فهل يعتذر نفسه عن إكرامهما أو بإكرام أحدهما /٩٨/ عن الآخر أم لا؟ ولو فرض أنه يعذّر نفسه فتخرج المسألة عن الشبهة المحصورة.

أقول: الظاهر أنه غير معذور.

وتارة أخرى يقال: إنا نسلّم ثبوت التكليف بالحرام الواقع بينهما لكن الأخبار دلت على حليتهما، والظاهر أن مراد الشيخ[1] من أصالة الطهارة والحلية هو مفاد تلك الأخبار.

وحاصل جواب الشيخ عن ذلك انه تسلّم انه لا يجوز الإذن في ارتكاب كليهما لكون التكليف بأحدهما منجزاً*.

فلو أذن الشارع يلزم التناقض من الشارع ويصير مثل أن يقول «لا تشرب واشرب» بل الإجماع قائم على عدم جواز ارتكاب كليهما.

---

١) كتاب الطهارة ٢٧٧/١.

*) *وذلك انما هو لبناء الشيخ على اعتقاده من أن العلم الإجمالي يوجب تعلق التكليف بأحدهما منجزاً والآخر معلّقاً، فلا يمكن الإذن في كليهما، وبعضهم يقول: إن العلم الإجمالي يوجب تعلق التكليف التعليقي بكليهما، فتأمل. (منه قدّس سره).*

وعلى هذا، قوله «كل شيء حلال» إن شمل كلا المشتبهين يلزم التناقض في كلام الشارع، وإن أراد أحدهما المعين فلا دليل على التعيين من اللفظ، وإن أراد أحدهما المخير فنقول: إن هذا الشيء أو هذا الشيء لا تجوز إرادته عن لفظ كل شيء لأنّ المراد إن كان مفهوم أحدهما فليس ذلك فرداً للعام إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين وأما مصداق أحدهما فهو عين الفرد الخارجي.

لا يقال: ان التعيين والتخيير ليس اللفظ بصدد بيانهما حتّى يلزم من استعمال اللفظ في كليهما استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل المراد من اللفظ هو مطلق الحلية المشتبهة في مطلق المشتبه، والتعيين والتخيير وغيرهما يفهم من الخارج.

لأنا نقول: فعلى هذا يصير قوله «كل شيء» مهملة، مع أن الظاهر من تلك الرواية أنه عليه السلام في بيان الحكم الفعلي للسائل بحيث يعمل على طبقه بالفعل، فلا يجوز الإهمال.

وتحقيق الحال يتوقف على بيان مقدمتين:

الأول: إنّه لا يجوز للشارع أن يقول «لا تعمل بعلمك» لأنه يكون تناقضاً.

بيان ذلك أنك تعلم مثلاً أن هذا خمر ولو كان علمك من الرمل أيضاً، والمفروض أن قوله «لا تشرب الخمر» شامل لذلك أيضاً، فإذا قال له: إن علمك هذا يجوز مخالفته فيصير بمنزلة أن يقول: يجوز لك الشرب، وهو مناقض لقوله «لا تشرب».

إن قلت: إن قوله «يجوز لك الشرب» يصير قرينةً على ان دائرة المنهيّ عنه لا يشمل الخمر من حيث هو بإطلاقه، بل إذا لم تعلم به من الرمل.

قلت: هذا خارج عن محل النزاع؛ لأنّك جعلت العلم جزء الموضوع ولم يكن الخمر من حيث هو موضوعاً للحكم، فيخرج عن محل النزاع /٩٩/ لانه ليس بحرام واقعاً.

على هذا، فلم يكن لك علم بالحرمة حتّى يكون حجّة أو لا يكون.

إن قلت: إذا علم الشارع ان هذا القطع لم يوافق الواقع فلا مانع أن يقول: إنّه ليس بحجة؛ لأنّ حكم الشارع لم يكن فيه تناقض في الواقع؛ لأنّ الحكم بالحرمة انما هو على الخمر الواقعي، والحكم بعدم الحرمة لما يتوهم كونه خمراً لا الخمر الواقعي.

قلت: لمّا يعلم العبد أنّ هذا خمر ويعلم أن الشارع لم يقل قولاً متناقضاً فلم يصدّق الشارع في ذلك الحكم، فيصير حكم الشارع به لغواً بعد أن العبد لم يصدّقه.

أقول: يمكن ان يكون الحكم على الخمر الواقعي ويقول الشارع: ان العلم الحاصل من الرمل ليس بحجة. غايته ان العبد يتوهم لمّا يعلم ان الشارع ليس مناقضاً كلاميه أن العلم جزء الموضوع.

ولا مانع في ذلك التوهم.

اللّهمّ الّا أن يقال: ان هذا أيضاً خارج عن محل النزاع، بل النزاع في صورة كان العلم بكون الحكم على الخمر الواقعي باقياً، ولا يوجب كلام الشارع لان يزول علمه.

فعلى هذا يصير مسألةً بلا ثمر؛ لأن كل مورد رأينا من الشارع ذلك نوجّهه بإحدى التوجيهات ونقبل حكمه بأن العلم ليس بحجة، فتأمل تأملاً تامّاً حتى تستيقن.

نعم، لا نسمّيه أن الشارع رخّص في ترك العمل بالعلم، فيصير مآل النزاع نزاعاً لفظياً.

[التناقض بين الأحكام الظاهرية والواقعية]

الثاني: إنّه تناقض بين الأحكام الظاهرية والواقعية؛ لأنّ قوله «الخمر حرام» يشمل الخمر بجميع مراتبه وحالاته، ولذا يحكم العقل بالاجتناب في صورة الإشتباه. وكذا السورة ليست بواجبة مثلاً يشمل لصورة علمت به أو لم تعلم، وإن

لم يشمل صورة الجهل لا يحتاج إلى المؤمِّن من قبح التكليف بلا بيان.

فإذا إذن الشارع في تلك السورة في صورة الجهل أو جواز شرب الخمر في صورة الجهل، فقد حكم بخلاف الحكم الأول بالنسبة إلى مرتبة من مراتب موضوع الحكم الواقعي، وهي مرتبة الجهل.

وما يتوهم من العبارة المنسوبة إلى الشيخ في أول التعادل والترجيح ان الموضوع /١٠٠/ في الحكم الظاهري والواقعي متعدد فقد بيّنا ما فيه هنا، فارجع إليه.

فإذا ثبت التناقض، فلابدّ من كل أصولي أن يرفع ذلك التناقض لمسلّميّة ثبوت الأحكام الظاهرية فوق حد الإشتباه كأن يقول بأن الحكم الظاهري حكم فعلي و الحكم الواقعي متنجّزاً تعليقي ليس بتنجيزي، وغير ذلك من الأجوبة الّتي ذكرت في محله.

إذا عرفت هذا، فاعلم انه لابدّ من أن يلاحظ أن التناقض الّذي يلزم من إذن الشارع في ارتكاب المشتبهين ونهيه عن ارتكاب الخمر الواقعي، هل يكون من قبيل القسم الثّاني من التناقض حتّى يكون مرتفعاً وقلنا بأنّه لا مانع منه، أو يكون من القسم الأوّل حتّى نقول إنّه محال ويوجب ذلك لأنّ نقول إنّه لا يجوز للشارع أن ياذن في ارتكاب كليهما كما قاله الشيخ؟

فنقول: لا شك انه من قبيل الثاني، لأن الخمر حين هو مشتبه مرتبة من مراتب الخمر، ولا منافاة؛ لأن يقول الشارع: ان ارتكاب كل من المشتبهين بالخمر حلال مع أنّه إذا سأل عنه حينئذٍ عن حكم الخمر يقول حرام*.

وأما التناقض بين الحكم الظاهري والواقعي فهو مرتفع كما ذكر في محله،

---

*) ***العلم بالتناقض موجود في الحكم الظاهري والواقعي، غايته ان العلم بأن كلامه مناقض تارة يكون العلم بالنسبة إلى دائرة صغيرة كالمشتبهين، وتارة يكون العلم بالتناقض في دائرة كبيرة كقوله «كل شيء مطلق» وأمثال ذلك، فافهم. (منه قدّس سره).***

فيظهر من ذلك أن تنجز الحكم الواقعي في المشتبهين معلق على عدم إذن الشارع لا ان يكون تنجزه تنجيزياً بحيث لا يجوز للشارع ان يأذن في ارتكاب كليهما.

أقول: وبالتأمل فيما ذكرته سابقاً يعلم أنه لا مانع من إذن الشارع ولو قلنا إن العلم الإجمالي كالتفصيلي تنجزه يكون تنجيزياً، فتأمل فإنّه في غاية اللطافة.

وإذا ثبت ان للشارع أن يأذن في ارتكاب كليهما، فيأتي النزاع في أنّه أذن أم لم يأذن.

ومما يتوهم انه يدل على إذن الشارع في الإرتكاب قوله عليه السلام: «**كل شيء طاهر حتّى تعلم انه قذر**»[1] باعتبار أن كل شيء عام يشمل ما نحن فيه أيضاً، مع أنّه قد حكم بطهارته.

وأجيب عن ذلك بأنّه لو شملت الرواية لما نحن فيه يلزم التناقض في مدلول الرواية لان قوله «حتّى تعلم» يدل انه في صورة العلم ليس بطاهر بناءً على مفهوم الغاية، فيشمل مفهوم الغاية للمشتبهين للعلم بوجود النجس فيهما، فلو شمله قوله عليه السلام «كل شيء» أيضاً وصار محكوماً بالطهارة، فيلزم التناقض.

لا يقال: ان العقل يحكم بالنجاسة /١٠١/ والاجتناب في صورة العلم، وعلى هذا لا يحتاج إلى حكم الشارع لصورة العلم، فقوله «حتّى تعلم» ليس معناه ان في صورة العلم ليس بمتنجس، بل معناه انه في صورة العلم حكمه معلوم.

فعلى هذا نقول: إنّ الحكم المستفاد من كلام الشارع حاكم على حكم العقل؛ لأن حكمه انّما هو في صورة عدم حكم من الشارع.

وأجيب عن ذلك بأنّ حكم العقل إذا جعله الشارع غايةً لحكمه لا يجوز أن يكون حكمه حاكماً على حكم العقل.

أقول: الحاصل أنّه فرق بين أن لم يبيّن الشارع حكم العقل، فيكون حكم

---

١) وسائل الشيعة ١٤٢/١، باب الحكم بطهارة الماء إلى أن يعلم ورود النجاسة عليه...، ح ٢ وفيه: «الماء كله طاهر..».

الشارع حاكماً عليه، وبين أن يبيّن خلافه، فيقع التعارض كما في ما نحن فيه، فافهم وتأمّل.

[العلم الإجمالي مانع عن إذن الشارع]

لا يخفى أنّ الشيخ هنا وإن بنى على أنّ العلم الاجمالي مانع عن إذن الشارع ولذا يقول: إنّ الروايات الدالّة على الطهارة لا تشمل لذاك المورد الّا أنّه ذكر في موارد أخرى ما ذكرناه من أنّه لو شمل مثل «لا تنقض اليقين الّا بيقين» و«كل شيء طاهر...» و«كل شيء حلال...» للشبهة المحصورة يلزم التناقض في مدلول الرواية كما ذكرناه.

ثمّ قد يقال: إنّه يمكن بناء على هذا من إحدى التصرفين في مدلول الروايات إمّا بأن نقول: إنّ الشبهة المحصورة خارجة من قوله «كل شيء» فيرفع المحظور، وهو التناقض في مدلول الرواية.

وإمّا أن نقول: إنّ قوله «كل شيء...» باقٍ على إطلاقه وشامل للشبهة المحصورة لكن المراد من الغاية هو العلم التفصيلي، وبذلك أيضاً يرتفع التناقض.

أقول: ويؤيّد ذلك انّ قوله عليه السلام في رواية أخرى «حتّى تعرف الحرام منه بعينه» ظاهر في أنّ الغاية هو العلم التفصيلي لا الإجمالي كما اعترف الشيخ بذلك الظهور أيضاً.

وبعدُ فالمسألة محتاجة إلى التأمّل.

[لا تناقض بين الحكم الظاهري والواقعي]

أقول: ما قلنا من انّه لا تناقض بين الحكم الظاهري والواقعي لانّ الّذي يوجب التناقض إمّا نفس الانشائين، ولا شك من أنّه لا تناقض في صدور الانشائين بنفسهما في موضوع واحد شخصي.

لا يقال: انّه تعالى حكيم لا يطلب من شخص واحد كلا طرفي النقيض.

لأنّا نقول: إنّ النزاع /١٠٢/ هنا ليس في عدم الصدور من حيث كونه خلاف الحكمة، بل الكلام في أصل الامكان.

ثمّ إذا انضمّت إليه حكمة يصدر من الشارع أيضاً.

وأما من حيث متبوعات الانشائين كالإرادة والكراهة والحسن والقبح **فنقول**: انّما يلزم التناقض فيها لو قلنا بأن كل واحد من الأمر الظاهري والنهي الواقعي مثلاً تابعان لمفسدة ومصلحة في نفس الشيء.

وهذا ليس بلازم، بل يجوز أن تكون المصلحة في الأمر بالسلوك، فلا يجتمع الارادة والكراهة في محل واحد؛ لأن المراد في الأمر الظاهري هو السلوك والارادة تعلق به أيضاً لا بالواقع.

وأما من حيث توابع الانشائين، فالجواب انّه أحدهما دائماً شأنيّ، والتكليف الفعلي بأحدهما، فلا يلزم التكليف بالمحال.

[الحكم بالجواز في الشبهة المحصورة حكم ظاهريّ]

هذا مجمل من الكلام هنا.

وأمّا كون الحكم بالجواز في الشبهة المحصورة حكماً ظاهريّاً لوضوح ان نفس الخمر من حيث هو خمر كما في العلم التفصيلي يكون كذلك ليس موضوعاً بل الموضوع هو الخمر المشتبه، وهو مرتبة من مراتب الخمر من حيث هو.

وإن قلت: انّي أعلم بالحكم بالجواز للخمر الواقعي.

ففيه: أن هذا قطعي ان الحكم الظاهري قد يخالف الواقع، بل الأحكام الواردة في المشكوكات حكماً أو موضوعاً مثل «كل شيء مطلق» وأمثاله كلها كذلك، فافهم وتأمّل.

فإنّا تارة نعلم بانه قال بالتناقض في دائرة ضيقة وتارة نعلم بالتناقض في دائرة

واسعة، ولا يضر شيء منهما، فتأمّل جدّاً.

قوله: الأول انّه لافرق.. اه.

أقول: وجه عدم الفرق بناء على ما قلنا من أنّه إذا علمنا إجمالاً بانتقاض أحد الضدين يوجب ذلك خروجهما عن مدلول «لا تنقض» لأن قوله «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين» يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فعدم جواز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك واضح، لعدم المقتضي لجريان الإستصحاب هنا.

وأما بناء على ما بنى الشيخ هنا عليه من أنّ عدم الإجراء لأجل المانع، وهو أن جريان الأصل فيهما يوجب المخالفة القطعية، فلا يتم ذلك فيما لو كانا مسبوقين بالنجاسة لعدم /١٠٣/ لزوم المخالفة القطعية من إجراء استصحاب النجاسة فيهما.

فعلى هذا، تثبت النجاسة الشرعية لكل منهما بحيث نحكم بنجاسة ملاقيه.

فعلى هذا، لو كانا مسبوقين بالطهارة، نحكم بلزوم الاجتناب عنهما للإحتياط، لا عن ملاقيهما. ولوكانا مسبوقين بالنجاسة نحكم بلزوم الاجتناب عنهما وعن ملاقيهما.

وأما لو قلنا بأن عدم جريان الاستصحاب هنا لاجل عدم المقتضي لا لوجود المانع، فلم يكن فرق بين الصورتين.

نعم، لا فرق بين الصورتين من جهة الاجتناب عن المشتبهين بأنفسهما، ولعل نظر الشيخ إلى هذا.

قوله: في الأول دون الأخيرتين.. اه.

أقول: وجه التفصيل إما يكون بناء على ان المانع عن جريان الأصل خصوص

المخالفة القطعية، وذلك مانع عن جريانهما دون أحدهما في الأول للزوم المخالفة القطعية في الأول دون الأخيرتين، لانّ الاجتناب عنهما لا يوجب مخالفة قطعية.

وأما بناء على أنّا نقول ـ كما اشار إليه الشيخ في آخر الرسالة ـ من أنّ وجوب العمل بكل أصل من الأصول من باب السببية فيصير مثل قوله «أنقذ كل غريق» في انّه إذا لم يتمكّن من العمل بهما، فلابدّ من العمل بأحدهما. وأما إلحاق الصورة الثالثة بالثانية؛ لأجل أنّه لم تكن طهارة سابقة حتّى يستصحب.

وأورد على المبنى الأول بأن نقول: لو شمل دليل الإستصحاب لذاك المورد، يلزم التناقض في مدلوله، فلا مقتضى للإستصحاب.

وبناء على ذلك لا فرق فيما بين الصور الثلاثة.

وأورد على المبنى الثاني من أنّه باطل من أصله لأن قاعدة التزاحم انّما يجري في كل مورد أحرز السببية مطلقاً، وليس الأصول كذلك لوجهين:

الأول: إنّا نقول: ان المصلحة في جعل الأصول أو السلوك على طبقها أو هما معاً كما هو الظاهر، فلم تكن سببية في نفس مقتضاه.

الثاني: انّه لو قلنا بالسببية نقول: لم نحرز السببية مطلقاً، حتّى مع الفعل على الخلاف.

أقول: هذا كله مع أنّه قد سبق ان دليل الإستصحاب بلفظه لا يشمله حتّى نحتاج الى ذلك النزاع، وأما إلحاق الثالث بالثاني، بلا وجه؛ لانّه وإن لم يجر استصحاب /١٠٤/ الطهارة في الثالث، إلّا انّه تجري قاعدة الطهارة.

قوله: أو في الأول والأخيرة دون الثانية.. اه.

أقول: هذا التفصيل أولى من سابقه؛ لانّه لا يرد على ذلك ما أوردناه اخيراً على التفصيل الأول.

قوله: في التنبيه الخامس: « تعيين التيمم » جواب لقوله « **ان لم يكن الجمع** ».

وقوله « **اما بتطهيره** » بيان لموارد يمكن الجمع مع القطع بوقوع صلاته مع طهارة البدن.

[المشتبهان إما أن يكونا كرّين أو قليلين]

وتفصيل القول فيها أن نقول: إنّ المشتبهين إما أن يكونا كرّين أو قليلين.

أما الكرين فبناءً على ان نقول: إنّ الكر يطهر بمجرد الملاقاة، فإذا توضّأ من أحدهما ثمّ غسل يده من الآخر وتوضّأ منه أيضاً فحينئذٍ يقطع برفع الحدث بناءً على ان نقول: إنّ حرمة الإستعمال تشريعية؛ لعدم تأتي التشريع فيما نحن فيه لكونه على سبيل الاحتياط، وينافي الاحتياط مع التشريع كما لا يخفى.

لكن حينئذٍ يقطع بورود النجاسة على يده ولم يقطع برفع تلك النجاسة، فيستصحب، فإذا غسل يده من المشتبه الأول فحينئذٍ يقطع بورود مطهر أيضاً على يده، ولا يقطع على رفعه أيضاً، فيعارض استصحاب ذلك الطهارة مع استصحاب النجاسة المتيقنة، فيتساقطان* فيرجع إلى قاعدة الطهارة.

ولكن مورد النص الظاهر أنّه ليس في الكرين.

واما القليلين فبناء على أن نقول: إنّه يحتاج إلى التعدد في مقام التطهير أو إزالة ماء الغسالة ـ على الأقلّ ـ فحينئذٍ نقول: إنّ في أول زمان ملاقاة الماء الثاني نقطع بنجاسته، ثمّ نحتمل طهارته بعد ذلك أيضاً، فهنا لنا أصول: الأول: أصالة عدم وقوع الطهارة قبل زمان العلم بالنجاسة.

ولا يخفى أن ذلك لا يثبت كون الطهارة بعد العلم بالنجاسة لكونه مثبتاً، مع أن له أصلاً معارضاً، وهو أصالة عدم وقوع الطهارة بعد العلم بالحدث، فيكون

---

*)*لا يجري الاستصحابان يتعارضان ويتساقطان؛ لعدم اليقين السابق، فافهم. (منه قدّس سره).*

استصحاب النجاسة المتيقنة سليماً عن المعارض.

لا يقال: إنّ استصحاب عدم وقوع الطهاره قبل العلم بالنجاسة مع استصحاب عدم وقوعه بعده مخالف لما يقطع من وقوع الطهارة في إحدى من الطرفين.

قلت: ما يخالف ذلك إذا لم يلزم منه مخالفة عملية كاستصحاب بقاء الحدث والطهارة، كمن توضّأ بماءٍ مشكوك الطهارة؛ لأن العلم الاجمالي الّذي يضر بالاستصحاب هو العلم بعدم جريان واحد من الاستصحابين لا العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما.

[استصحاب النجاسة سليم عن المعارض]

ثمّ لا يخفى أنّه وإن لم يضرنا عدم جريان تلك الاستصحابين لكون استصحاب النجاسة سليماً عن المعارض إلّا أنّه لو قلنا بأن عدم جريان الإستصحاب في الشبهة المحصورة لاجل عدم شمول «لا تنقض» له للزوم التنافي /١٠٥/ في مدلوله، فلا يجري هنا، فتأمل.

ثمّ انه لو بنينا على عدم جريان الأصل لأجل المخالفة القطعية فيتم ذلك في مورد تلزم المخالفة العملية، وليس فيما نحن فيه كذلك؛ لأن المخالفة إنما هي من حيث الدلالة بخلاف الحكم الواقعي، وقد قال إنه لا يضر المخالفة الالتزامية في أول السورة.

ثمّ لا يخفى أنّه تارة يتمسك لعدم جريان الأصل في الشبهة المحصورة بأنه لا يشمل «لا تنقض» وقوله «كل شيء» للزوم التناقض في مدلولهما وتارة للزوم التناقض لو قال الشارع بجواز ارتكابهما، فتأمّل.

وقد يقال: إنّه لو أصابت يدهم بأحدهما ثمّ بالآخر وكانت يده مسبوقة الطهارة: إنه لم نستصحب النجاسة المتيقنة، بل نقول: بعد زمان العلم بنجاسة يده يعلم أنّه في زمان آخر كانت يده طاهرة وفي زمان نجسة ولا يعلم المتقدمة منهما، فليس

له يقين سابق حتّى يستصحبه.

إن قلت: إنّا نعلم حدوث النجاسة بدون الطهارة.

قلت: لا مدخلية للحدوث في الإستصحاب بل الإستصحاب انما هو للأمر الموجود قطعاً[1].

---

١) انقطع كلام الشارح قدس سره هنا، وكتب في الهامش بخطه: ***«قبل از كتاب الرهن صلوة قصر گذاشته شده»***.

(٢)

تقرير أبحاث الآخوند ملا لطف الله

على كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري

هذه مكتوبة على كتاب طهارة الشيخ فيما لو شك في شيء من افعال
الوضوء قوله لا اقل من كونه على وجه البناء اقول الراد بصحيحة الاولى
قوله ع اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد
والموثقة هو قوله ع اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره
فشكك ليس بشيء اه اما كون الموثقة اعم من باعتبار انه اذا رجع القهقرى
في الموثقة الى الشيء فيكون اعم من ان دخل في غير الوضوء ايضا او لا
بل دخل في جزء اخر من الوضوء واما الصحيحة فلما مر من اختصاصها
بعدم الخروج من الوضوء فيكون الموثقة اعم فيخصص الموثقة
بالصحيحة واما كونه مبانيا باعتبار ان الظاهر من الدخول في غير
تلك الشيء اي غير تلك الجزء يعني في جزء اخر فلا يدل على دخوله في
غير الوضوء فيكون مباينا مع الصحيحة فاذا كان تلك الجزء في معارضتها
في تلك المورد الخاص فلا بد من الرجوع الى القاعدة العامة وهو
عدم الاعتناء بمجرد الدخول في الغير قوله اذ المراد بالشيء في قوله ع
اقول حاصل الكلام انه يدل على ان الشك انما يكون معتبرا اذا لم
يتجاوز عنه فكون الشيء مشكوكا فيه يكون منه المشكوك محالا للشك

/١١١/

/١١٢/[١]

هذه مكتوبة على كتاب طهارة الشيخ[٢]

فيما لو شك في فعل شيء من أفعال الوضوء

[الشك في فعل من أفعال الوضوء]

قوله: لا أقل من كونه على وجه التباين.. اه.

[توضيح الصحيحة والموثقة في المقام]

أقول: المراد بالصحيحة الأولى قوله عليه السلام: «**إذا كنت قاعداً على وضوئك، فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد..**»[٣] إلى آخرها.

والموثقة هي قوله عليه السلام: «**إذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء**»[٤].

أما كون الموثقة أعم باعتبار أنّه إذا رجع الضمير في الموثقة إلى الشيء، فيكون

---

١) كتب المصنف أعلى الصفحة: ***بمقدار يكجزو از تقرير درس الآخوند ملا لطف الله سلّمه الله***.

٢) كتاب الطهارة ٤٦٧/٢.

٣) تهذيب الأحكام ١٠٠/١، باب صفة الوضوء والفرض منه والسنة والفضيلة فيه، ح ١١٠.

٤) تهذيب الأحكام ٣٥١/٢، باب أحكام السهو، ح ٤٧ باختلاف يسير.

أعم من أن دخل في غير الوضوء أيضاً أم لا، بل دخل في جزء آخر من الوضوء.

وأما الصحيحة، فلا مانع من اختصاصها بصورة عدم الخروج من الوضوء، فتكون الموثقة أعم، فتخصص الموثقة بالصحيحة.

وأما كونه مبايناً باعتبار ان الظاهر من الدخول في غير ذلك الشيء أي غير ذلك الجزء، يعني في جزء آخر، فلا يدل على دخوله في غير الوضوء، فيكون مبايناً مع الصحيحة، فإذا كان الخبران معارضين في ذلك المورد الخاص وهو الوضوء، فلابدّ من الرجوع إلى القاعدة العامة، وهي عدم الاعتناء بمجرد الدخول في الغير.

[الشك في المحل وبعد التجاوز عن المحل]

قوله: إذ المراد بالشيء في قوله..

أقول: حاصل الكلام أنّه يدل على ان الشك انّما يكون معتبراً إذا لم يتجاوز عنه، فكون شيء مشكوكاً فيه مع كون هذا المشكوك محلاً للشك /١١٣/ لا يتحقق إلّا أن يكون شيئاً ذا أجزاء وشك في جزء منه ودخل في الجزء الآخر وأتى ببعض أجزائه حتى يصدق أنّه شك فيه.

وعلى هذا، فيدل على ان الوضوء الّذي يكون ذا أجزاء إذا دخل في جزئه الآخر، لابدّ أن يرجع.

وعلى هذا، فيصير ذلك قرينة على ان المراد بغيره هو غير الوضوء.

على أن الإجماع المنقول والشهرة قائمان بذلك.

نعم، من هنا ينشأ اشكال، وهو ان هذه الرواية تدل بمقتضى الحصر وكونها بصدد جعل الميزان في أن كل فعل يكون ذا اجزاء إذا يأتي بجزء منه فيشك في جزئه السابق، فلابدّ أن يكون الشك معتبراً مع أن ذلك خلاف روايات أخر كصحيحة زرارة من أنّه أيضاً بصدد بيان الميزان، وتدل على أنّه لو دخلتَ في جزء آخر، فشكّك ليس بشيء.

قلت: يمكن الجمع بينهما بأحد الوجهين:

إما بالتخصيص بأن نقول: إنّ صحيحة زرارة وإن كانت بصدد بيان الميزان، الّا انّه يمثل له بامثلة جميعها في الصلاة، فيفهم من ذلك ان هذه قاعدة كلية في خصوص أفعال الصلاة.

وعلى هذا، فتكون اخص من الموثقة، فيخصص عمومها.

وإما بالتخصص بأن نقول: إن هذه قاعدة مسلمة من أنّه إذا دخل في فعل آخر وشك في سابقه، فليس ذلك الشك بشيء الّا أنّه فهم من العرف أو من الشرع ان كل جزء من اجزاء الصلاة يكون فعلاً مستقلاً ولكن الوضوء يكون مجموعه /١١٤/ فعلاً واحداً، وكل جزء منه يصير جزء الفعل ولا يعد فعلاً مستقلاً. والموثقة أيضاً نظرها إلى ذلك.

[تعارض المنطوق والمفهوم في قوله انما الشك..]

قوله: لكن تعارض منطوق الحصر...

أقول: قد تقدم أن مقتضى قوله عليه السلام: «**انما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه**»[1] بعد ما قلنا إنّه لو يقدّر أن الشك إذا كنت في محل شيء لم تجزه، يلزم الاضمار والتقدير، وهو خلاف الأصل.

فعلى هذا، لابدّ أن يكون الشيء المشكوك فيه ذا أجزاء، حتّى يتعلق الشك ببعض أجزائه مع أنّه كان داخلاً فيه، والّا فلو كان بسيطاً فلا يمكن أن يكون فيه مع أن شك فيه أيضاً.

وإذا كان المراد هو المركب، فنقول في غسل اليد إذا شُك في لمحة منه فتلاحظ اليد تارة مستقلةً، فتكون اللمحة جزء منه، ومقتضاه أنّه إذا شك في غسل اللمعة من اليمنى مع أنّه كان داخلاً في اليسرى يكون ذلك الشك غير معتبر.

---

١) تهذيب الأحكام ١٠١/١، باب صفة الوضوء والفرض منه والسنة والفضيلة فيه، ح ١١١.

وتارة يلاحظ مجموع الوضوء فعلاً، فيكون الشك في اللمحة شكاً في جزء من الوضوء مع أنّه يكون داخلاً في الوضوء؛ لأن المفروض أنّه في اليسرى.

فعلى هذا، لابدّ أن يكون الشك معتبراً، فلابدّ أن يلتفت.

وعلى هذا، فمنطوق قوله عليه السلام «انما الشك...» أن يلتفت إلى هذا الشك؛ لأن مجموع الوضوء في المنطوق يلاحظ /١١٥/ فعلاً واحداً، ومقتضى مفهومه عدم الالتفات؛ لأنه في المفهوم يلاحظ غسل اليد فعلاً مستقلاً، وقد حصل التجاوز.

وعلى هذا، نقول: إنّه لما كان الالتفات إلى الشك مقتضى أصالة الاشتغال، فما يدل على الالتفات معناه أنّه ليس سبباً لعدم الالتفات. فلو دل شيء آخر على أنه سبب للالتفات لا يعارضه، فيكون الحكم تابعاً لما يدل على عدم الالتفات.

أقول: لا يخفى أنّه لا معنى لملاحظة مجموع الوضوء فعلاً واحداً في المنطوق ويلاحظ غسل اليد فعلاً مستقلاً في المفهوم مع أنّ هذا المفهوم مفهوم لذلك المنطوق، بل لابدّ أن يلاحظ كلا الطرفين اعتباراً واحداً.

وعلى هذا، فلا تعارُضَ بين المفهوم والمنطوق.

وبيان معنى الرواية ان ما يقوله أولاً من قوله عليه السلام «إذا شككت في شيء من الوضوء» يكون أحد المصاديق للقاعدة المستفادة من مفهوم قوله: «انما الشك إذا كنت..».

والمقصود بالاصالة من ذكر ذاك المنطوق بيان المفهوم حتّى ينطبق عليه المصداق الّذي ذكره أولاً، وتستفاد قاعدة أخرى من المنطوق، وذكر ذلك تطفلاً.

وبديهي أنّه لا تنافي بين المنطوق والمفهوم.

[قول الشيخ في المقام]

قال الشيخ[1]: مقتضى ذلك الخبر لما كان هو الالتفات مع عدم التجاوز وعدم

---

١) انظر كتاب الطهارة ٤٧٠/٢.

الالتفات مع عدم التجاوز، فلو شك في لمحة من اليمنى وهو في اليسرى، فلابدّ أن لا يلتفت؛ لأنّه يصدق التجاوز عن فعل كانت اللمحة جزءه. ولو شك في نفس اليمنى وهو في اليسرى، فلابدّ أن يلتفت؛ لأن /١١٦/ الفعل الّذي كانت اليمنى جزءه هو الوضوء ولم يحصل الفراغ منه.

هذا، مع أن التفصيل بين اللمحة واليمنى خلاف الإجماع.

هذا إلى آخر ما ذكره الشيخ.

[بيان قاعدتي الشك بعد الفراغ والشك بعد تجاوز المحل في المقام]

ثمّ اعلم أنه قد يقال: إنّ هنا قاعدتين:

أحدهما: قاعدة الشك بعد الفراغ.

وثانيهما: قاعدة الشك بعد تجاوز المحل.

والدليل على الأول ما روي في صحيحة زرارة من أنّه لا اعتبار للشك في الاذان بعد الدخول في الاقامة ولا اعتبار للشك في الاقامة بعد الدخول في التكبير ولا اعتبار للشك في التكبير بعد الدخول في القرائة، وهكذا، حتّى يذكر آخره ما يدل على عدم اعتبار الشك بعد الفراق.

وتمسكوا لتلك القاعدة بتلك الرواية.

والدليل على الثاني جميع ما ذكر من الروايات هنا والنظر في تلك القاعدتين ومفادهما منافٍ للآخر، إلّا أنّه قد يدّعى اتحاد القاعدتين وعدم التنافي بينهما أصلاً.

بيان ذلك، أنّه تارة نقول: إنّ المدار كلية على عدم اعتبار الشك إذا كان بعد الفراق عن العمل، وبناء على هذا نقول: إنّ الشارع اعتبر كل جزء من أفراد الصلاة عملاً مستقلاً.

والشاهد على ذلك ان صحيحة زرارة الّتي تمسك الجميع بها لقاعدة الفـراغ[١] يمثل قبل ذكر القاعدة عدم اعتبار الشك في كل من اجزاء الصلاة بعد الدخول في غيره. وأيضاً ترادف تلك الامثلة بمثال الشك في الاذان بعد الدخول في الاقامة مع أنهما فعلان مستقلان قطعاً.

فيعلم /١١٧/ من ذلك ان الشارع اعتبر كل جزء فعلاً مستقلاً، ولم يعتبر ذلك في الوضوء.

وتارةً نرجع الجميع إلى الشك بعد تجاوز المحل **فنقول**: إنّ الشارع لم يلاحظ اجزاء الوضوء جزءاً بل لاحظ جميع اجزائه شيئاً بسيطاً لا يتحقق التـجاوز عـن المحل فيه إلّا بعد فراغه.

والشاهد على ذلك، انّه قال في بعض الروايات: «**إن الوضوء لا يتبعض**»، ومنشأ ذلك ان الشرط للصلاة يكون شيئاً بسيطاً وهو الطهارة. ولذا ألحق أكـثر العـلماء الغسل والتيمم بالوضوء.

ويظهر الفرق بين الوجهين من وجوهٍ ليس هنا محل ذكرها.

ومما ذكرنا ظهر أنّه لا فرق بين أن يرجع الضمير في الرواية السابقة إلى الوضوء أو الشيء؛ لأن الشيء على هذا يصير هو الوضوء.

ومن هنا ظهر عدم التعارض بين صحيحة زرارة: «**إذا كنت قاعداً على وضـوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فأعد**» اه، وبين موثقة: «**إذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء**» اه. لأن المراد من الصحيحة هو وجوب الاعادة إذا لم يدخل في شيء آخر غير الوضوء، ومن الموثقة عدم الاعادة إذا دخل في غير الوضوء، فتأمّل، فافهم.

---

١) في المخطوطة: الفراق.

[عموم المفهوم في الموثّقة]

قوله: لان مفهوم الحصر بالنسبة له إلى أن يقول: فليس في المفهوم عموم.. [اه.]

أقول: قد عرفت أن المفهوم له عموم؛ لأنّه بمنزلة الكبرى لما يذكر في صدر الموثقة.

[عدم ثمرة لقاعدة الشك في المقام]

قوله: ومنه يعلم منع الحكم في مثال الشك.

أقول: قد توهم الاستاد ان مراد الشيخ أن يقول إن قاعدة الشك /١١٨/ بعد تجاوز المحل بالنسبة إلى الشرايط لا يثمر لا بحال الأجزاء الغير المأتي بها ولا المأتي بها.

أما الغير المأتي بها فواضح، اما المأتي بها؛ لأنّه بالنسبة إلى الوضوء لمّا كان شيئاً واحداً لم يصدق الشك بعد التجاوز عن المحل.

ولهذا أورد على الشيخ أنّه لا وجه لمقايسة الصلاة بالوضوء مع أن كل جزء من اجزاء الصلاة يعد فعلاً مستقلاً.

ثمّ وجّه كلام الشيخ بأن الشرايط على قسمين:

قسم يكون من أول الصلاة إلى آخر الصلاة شرطاً ويكون هو بنفسه شيئاً واحداً؛ لانه أمر مستمر لا يتحقق التجاوز فيه إلّا بعد الفراغ عن الصلاة، فعلى هذا فكل مورد يشك في الطهارة لم يصدق أنّه جاوز محل الطهارة؛ لانها شيء واحد.

والشيخ[1] انما قاس الصلاة بالوضوء بالنسبة إلى الطهارة وإلّا فبالنسبة إلى الساتر يصدق التجاوز بالنسبة إلى ما أتى به من الأجزاء.

أقول: فيه ما لا يخفى؛ إذ الشيخ لم يكن بصدد أن يقول: إنّ القاعدة لم تحرز

---

١) انظر كتاب الطهارة ٤٨٣/٢.

الشرط بالنسبة إلى الأجزاء الماضية لا بالنسبة إلى الوضوء ولا بالنسبة إلى الصلاة، وإنما هو بصدد أن يقول: إنّه لا يمكن إحرازها بالنسبة إلى الأجزاء المستقلة المستقبلة؛ لأن المستدل قال: إنّ محل إحراز الشرط قبل الوضوء والصلاة، وقد تجاوز محله.

والشيخ يجيب عن ذلك بأن معنى إحراز /١١٩/ إباحة الماء غسل كل عضو بالماء المباح، فلا يصدق التجاوز بالنسبة إلى الأجزاء المستقبلة، وكذا معنى إحراز الطهارة للصلاة إتيان كل فعل مع الطهارة.

وبهذا المعنى لم يصدق التجاوز بالنسبة إلى ما لم يأت به من الأجزاء، وكيف يمكن يشتبه هذا إلى الشيخ وهو يصرح بأن الشرط كالشطر.

[الشك في التخصيص والتقييد]

قوله: للرجوع إلى إطلاق الأمر بالوضوء...

أقول: لا يخفى أنا نعلم أن بعض الأفراد خارج عن تحت الاطلاقات، وهو ما إذا أتى الحدث منه ونشك في هذا الفرد أنّه منه أم لا، فالتمسك باطلاقات الوضوء تمسك في الشبهة المصداقية بالإطلاق، وهو خلاف ما هو الصواب.

وقد يقال: إنّه تكثر تمسكهم باطلاق ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا**﴾[1] المورد الشك في أنّه مع الطهارة أم لا.

فلذا يوجّه ذلك بإرجاعه إلى الشك في التخصيص والتقييد باعتبار أنّه نعلم مثلاً ان من يكون على الطهارة خرج عن تحت ذلك الاطلاق ونشك في أن من شك أنّه على الطهارة أيضاً خرج عن الاطلاق، فيكون الشك في أصل التقييد فتمسك له بالإطلاق.

وأجيب عن ذلك بأنه في طرف المخصص أيضاً نشك في أن الشك في الطهارة

---

١) المائدة: ٦.

داخل فيه أم لا، فنتمسك باطلاق المخصص.

أقول: فيه ما لا يخفى لأنّه بالنسبة إلى إطلاق العام كان داخلاً فيه وشكّ في خروجه عنه، فنتمسك /١٢٠/ بالإطلاق لعدم خروجه عنه.

وأما بالنسبة إلى إطلاق المخصص فالشك في أن هذا كان داخلاً فيه من بدو الأمر أم لا، فكيف يتمسك بالإطلاق.

مثلاً قوله تعالى: ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة..﴾ اه دل على وجوب الوضوء على كل أحد سواء كان مع الطهارة أو مع الحدث أو شاكّاً فيهما. ثمّ علم من المخصص خروج من كان مع الطهارة ونشك في أنه خرج عن الاطلاق من يشك في الطهارة أم لا؟ فنتمسك بالإطلاق.

وأما المخصص فلم يكن شاملاً للشاك من بدو الأمر.

فالتحقيق في الجواب أن نقول: إنّه خرج عن تحت قوله تعالى: ﴿ **وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا...**﴾ من كان على الطهارة في الواقع ومن شك في أنّه على الطهارة أم لا من حيث الشك في أن الشاكّ خرج عن الاطلاق لا مانع من التمسك بالإطلاق، الّا أنّه من حيث انه خرج عن الاطلاق من كان على الطهارة في الواقع نشك أنّه على الطهارة في الواقع أم لا، فلا يجوز التمسك من هذه الجهة.

وعلى هذا، نقول: افرض انك عالم بأن الشاك من حيث إنّه شاكّ ليس خارجاً عن الإطلاق كما هو كذلك إلّا أن ذلك لا يثمر من حيث إنّا نعلم أن الطاهر الواقعي /١٢١/ خرج عن هذا الاطلاق، والتمسك بالإطلاق لا يعين حال هذا الموجود الخارجي أنّه مع الطهارة أو مع الحدث.

نعم، لو شككنا في خروج المشكوك عن الاطلاق من جهة أخرى أيضاً، وهو مجرد كونه مشكوك الطهارة فمن هذه الجهة يتمسك لكونه شكاً في التخصيص، ولكنه لا يثمر بحال جهة أخرى.

وقد يوجّه التمسك بالإطلاق في تلك الموارد بوجه آخر، وهو أنّه مسلّم عندهم

انه يتمسك بإطلاق المقتضي ويرفعون المانع بالأصل.

مثلاً إذا علمنا ان القيام إلى الصلاة مقتض لأن يتوضوء فنشك في أنه حصل مانع أم لا، فنرفع المانع بالأصل، فنعمل باقتضاء المقتضي.

[التمسك بالإطلاق لإثبات المقتضي]

فالحاصل أنّه لمّا كان استصحاب عدم المانع عندهم من الامور المسلّمة، فشدة اهتمامهم اثبات المقتضي في المقام، فتمسّكهم بالإطلاق انما هو لإثبات المقتضي، وبعد اثبات المقتضي لا اشكال في المطلب للاتفاق على دفع المانع باستصحاب[1] عدمه.

وهو أيضاً وجه وجيه.

[تناقض كلامي الشيخ في الشك]

قوله: اما أولاً فلان الظاهر من أدلة الشك...

قد يقال: إنّ هذا مناقض لكلام الشيخ في السابق ان الشك في الشرايط كالشك في الأجزاء وقال: الأقوى كون الشرط كما قال العلامة الطباطبائي والشك في الشرط نظير الشطر، فكل ما فيه ففيه يجري.

وأجيب عن ذلك، بانه لم يقل قبيل ذلك ان /١٢٢/ أدلة الشك قبل الفراغ ظاهر في ذلك، حتّى يصير انكاره هنا مناقضاً لما قاله سابقاً.

وفيه: أنّه غاية ذلك أنّه يصير سبباً لعدم كون كلامه مناقضاً في خصوص أخبار الفراغ؛ إلّا انّه يرد عليه انك وان تنكر شمول أدلة الشك بعد الفراغ لما نحن فيه إلّا انّك لا تنكر أصل المسألة من أنّ الشك في الشرط كالشك في الجزء، فلا معنى لأصل الإنكار.

---

١) في المخطوطة: بالاستصحاب.

والشيخ هنا يكون في مقام انكار ذلك.

[نزاع مع الشيخ في مدلول الأخبار]

قوله: لأن ذيل الموثقة بمنزلة...

أقول: يجوز أن يكون بالعكس بأن نقول: إنّ مثاله أولاً بالدخول في الغير يكشف من أن المراد من التجاوز هذا القسم منه كما لو قال «أكرم زيداً وعمراً»، ثمّ قال «اكرم العلماء» وكان زيد وعمرو من أجلاء العلماء، فيكشف ذلك من أنّ المراد من «اكرم العلماء» لم يكن أيّ عالم كان، بل المراد هذا القسم من العلماء.

ثمّ قد سمعت ان الشيخ[1] قال: ان الأمر دائر في أمثال هذه المعارضة بين حمل المطلق على المقيّد وأن القيد وارد مورد الغالب. ثمّ رجّح الثاني لخصوصيات خارجية.

وأورد على الشيخ بأنه ليس هنا معارضة، وجميع الأخبار بصدد بيان قاعدة واحدة.

بيانه ان قوله عليه السلام: «**إذا قمت من الوضوء..**»[2] ليس المراد مفهوم القيام، وكذلك قوله عليه السلام: «**/ ١٢٣ / إذا كنت قاعداً على وضوئك**». ليس المراد مفهوم القعود، بل المراد من «إذا قمت من الوضوء» انك تكون في زمان ليس ذاك الزمان ظرفاً للوضوء، والمراد من «إذا كنت قاعداً» ان تكون في زمان يكون ظرفاً للوضوء.

والمراد من الدخول في غير الوضوء ان تكون في زمان غير الزمان الّذي يكون ظرفاً للوضوء، فيتحد الدخول في الغير مع الفراغ.

والشاهد على ذلك أن «إذا» ظرف الزمان يعني في وقت كنت قاعداً للوضوء أو في وقت قمت وفرغت من الوضوء.

---

١) كتاب الطهارة ٤٨٤/٢.

٢) الكافي ٣٣/٣، باب الشك في الوضوء ومن نسيه أو قوم أو أخر، ح ٢.

وأيضاً من الشواهد قوله عليه السلام : «**هو حين يتوضوء اذكر منه حين يشك**» فان الظاهر اعتبار مجرد زمان الفراغ وعدم الفراغ.

وكذا المراد من قوله عليه السلام : «**صرت إلى حال آخر**»، يعني زمان غير الزمان الّذي كان ظرفاً للوضوء.

أقول: أنت خبير بأن الظاهر من الدخول في غير الوضوء أن تدخل في عمل آخر، لا في الزمان الّذي لم يكن ظرفاً للوضوء.

وعلى هذا التوجيه أيضاً نصرّف في الظاهر.

وما ذكره الشيخ أيضاً كان تصرفاً في الظاهر، فمن ابن تقول: إنّ ظواهر الروايات لم تكن معارضة.

نعم، هذه المعارضة قابلة للتوجيه من وجوه.

ثمّ إنّه قد يؤيد هذا التوجيه ـ وهو كون المراد من غير الوضوء زماناً لم يكن معداً للوضوء ـ بانه إذا فرضنا أنّه كان في وسط الوضوء وشك في جزء من الأجزاء ولكن لم يكن مشغولاً بغسل جزء، يعد مثل هذا أنّه شاك في الوضوء، وليس له معنى الّا أن يكون المراد أنّه شاك في زمان معد للوضوء، فلابدّ أن يكون المراد من غير الوضوء زماناً معداً لغير الوضوء ولو لم يكن مشغولاً بالغير.

أقول: لا يخفى أنّه إذا كان في وسط الوضوء ولم يكن مشغولاً بغسل جزء يعد في العرف أنّه /١٢٤/ في عمل الوضوء، ومقابل ذلك في غير الوضوء أن يصير مشغولاً بعمل آخر إلّا أنّه في وسطه شك مع أنّه حين الشك لم يكن مشغولاً بجزئه لا انّه لم يكن داخلاً في عمل آخر أصلاً، فافهم.

ومن هنا علم ان حمل [...] القيد على الغالب أظهر من هذا التوجيه لبعده عن فهم العرف بعد أن مفهوم الروايات ظاهرة في أن المدار على الزمانين، وبعضها ظاهرة في أن المدار على صرف التجاوز وبعضها ظاهرة في أن المناط على الدخول في الغير، والأخير معارض مع الأولين، فلابدّ اما من ارجاعه على ان

المراد من الغير هو زمان معدّ لغير الوضوء. وهو بعيد.

وإما على حمل القيد على الغالب. ولا بأس به كما قال الشيخ، فتأمل.

[المعيار على الفراغ لا الدخول في الغير]

ثمّ إنّه بعد ما بنيناه على أن المعيار على الفراغ لا الدخول في الغير. **فنقول:**

لا يعقل أن يكون المراد العلم بالفراغ مع كون العلم طريقاً، لأنّه لا يجتمع مع الشك في الجزء، بل لابدّ أن يكون الميزان مجرد اعتقاد الفراغ لاجل الأمارات كما أنّه لو كان الشك في غير الجزء الأخير فإتيان الجزء الأخير أمارة على الفراغ، فبعد ذلك لو شك في غسل اليمنى يصدق انه شك في الوضوء بعد الفراغ منه، وأمّا لو كان الشك في نفس الجزء الأخير، فان كان ذلك بدون فاصلة أصلاً فلا يصدق الفراغ.

وأما لو فصل مقدار يسير بحيث رأى نفسه أنه ليس في الزمان الّذي أعده للوضوء من عند نفسه فحينئذٍ يصدق الفراغ.

وهذا مراد من قال: إنه يكفي أن يرى نفسه غير مشغول بالوضوء.

ومما ذكرنا ظهر انه لا فرق بين الجزء الأخير وغيره من الأجزاء ولا يحتاج في الجزء الأخير إلى طول زمان يفصل بينه وبين الوضوء.

ولا يخفى أنّه علم بما ذكروا ان المراد من التجاوز عن الشيء هو التجاوز عن محله؛ لأنّه لا يقتضي ان يشك في وجوده بعد التجاوز عنه وكان محلّه باقياً كما يأتي بيانه.

والمراد من المحل هو المحل العرفي الّذي يكون المحل الشرعي أو من مصاديقه، فلا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى لو أراد انه يكفي التجاوز عن كل واحد من المحل الشرعي والعمل.

[هل يترتب على وجود الشرط وجود مشروط آخر؟]

ثمّ بعد ما قلنا من أنّ تلك القاعدة كما تجري في الأجزاء تجري في الشروط أيضاً فهل يحرز وجود الشرط في الخارج بحيث يجوز أن يترتب عليه وجود مشروط آخر أيضاً أم لا؟ بل لا يثمر إلّا بحال ما فرغ منه؟

فنقول: قد ذكرت هذه المسألة في تعليقاتي على الإستصحاب الّا انه نذكرها إجمالاً مشتملاً على خصوص بعض ما لم يفصَّل هناك.

[الأخبار على أربعة مضامين]

فنقول: إنّ الأخبار مشتملة على أربعة مضامين:

الأول: إنّ كل ما مضى وشك فيه / ١٢٥ / فامضه يعني أُحكم عليه بأنه مضى.

فنقول: لو قلنا إنه أمارة على الوقوع واعتبره الشارع أيضاً، فيصير دليلاً على إحراز ذاك الشرط في الخارج مطلقاً.

ولو قلنا إنه أصل، فلا يترتب عليه إلّا ما فرغ منه لأنّ الشارع لم يحكم بالامضاء، ولم يجعل لنا قاعدة إلّا بهذا المقدار.

ولو شككنا في انّه من باب الأمارة أو الأصل، فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقن من آثار كل واحد، فحينئذٍ لابدّ ان لا نقول بإحراز ذاك الشرط في الخارج ولو لم نقل بظهور هذا الخبر في أنّه بصدد جعل قاعدة للشاكّ، فلا أقل من الشك.

هذا، مع أنّه يمكن ادعاء الظهور في كونه أصلاً لأن الظاهر من كلّ ما يكون موضوعه الشك ذلك.

الثاني: تعليل عدم الاعتناء بالشك في الوضوء بعد ما فرغ بقوله عليه السلام: «**هو حين يتوضوء أذكر منه حين يشك**»[1]، فإن الظاهر من التعليل كونه علة للحكم لا أن يكون حكمة.

---

١) تهذيب الأحكام ١٠١/١، باب صفة الوضوء والفرض منه والسنّه والفضيلة فيه، ح ١١٤.

وعلى هذا نقول: إنّه إذا شك بعد الفراغ فالظاهر أنه أتى به، والظاهر من تلك الرواية ان الشارع اعتبر ذاك الظهور، ولذا نخصّ القاعدة بمورد احتمل الترك سهواً مع كونه بصدد الاتيان إلاّ أنّه لو شك في مركب وعلم بالاشتغال به يأتي تلك القاعدة لا انه إذا شك في إتيان شرط خارجي لا يكون من أجزاء ذاك العمل كتقدم الظهر على العصر مثلاً.

وذلك إما لاجل أنه لا ظهور في غير ما إذا كان الشرط داخلاً في المركب أو لاجل انه لا يفهم إلّا اعتبار هذا المقدار من الظهور من تلك الرواية /١٢٦/ لان ذاك الظهور أظهر من غيره، فلا يدل اعتباره لاجل إلّا ذكرية اعتبار ما يكون دونه في الظهور، ولا أقل من الشك، فتأمل.

وعلى كل حال، يكون ظهوراً اعتبره الشارع، فيصير كساير الأمارات، فيحرز وجود الشرط في الخارج.

ثمّ لا يخفى أنّه سواء قلنا إن التعليل هنا علة أو حكمة، فلابدّ من الاقتصار على مورد يحتمل الترك من باب السهو والنسيان، والأخبار السابقة تشمل ذلك وغيره، فلابدّ من تقييد الأخبار السابقة بتلك الرواية.

ثمّ لا يخفى أن هذه الرواية وإن يفهم أن هذه القاعدة من باب الأمارة لا الأصل إلّا أن موردها قد عرفت أنه ليس فيما لو شك في شرط مستقل للشيء، فلا يفيد إحرازه الواقعي بالنسبة إلى الشرط المستقل، بل يمكن منع ظهور تلك الرواية بالنسبة الى الشرايط.

ولا ينافي ذلك شمول بعض أخبار أخر لها؛ لأنّه لا مانع أن تذكر قاعدة واحدة في ضمن أخبار، كل واحد منها تكون مشتملةً على مقدار منها.

ولا يخفى أنّ ظهور تلك الرواية في كون تلك القاعدة أمارةً أقوى من ظهور سائر الأخبار في كونها أصلاً.

الثالث: ما ذكرنا في السابق من صحيحة اسمعيل ابن جابر من أنّه «**إذا شك في**

الوضوء وهو في الاذان..» اه.

ولا يخفى أنّه لابدّ أن يحمل على الشك في صحة الوضوء لا وجوده؛ لانّه لو حمل على الشك في وجوده فالظاهر كونه خلاف الإجماع. وأما من حيث جهات أخرى، فكالقسم الأوّل من الروايات.

الرابع: رواية علي بن جعفر، سألته عن الرجل /١٢٧/ يكون على وضوء ثمّ يشك على وضوء هو أم لا؟ قال عليه السلام: «**إذا ذكرها وهو في صلاته انصرف وأعادها**»[1].

أقول: قد سبق أنه لابدّ أن يحمل على صورة كان متيقناً بالوضوء، فشك في نفس المتيقن الأوّل حتّى يكون مقتضى الإستصحاب كونه محدثاً.

وعلى هذا، فيكون صريحاً في أنّه لا يكفي لاحراز الشرط في الواقع.

وهذه الرواية وإن كانت خاصةً بمورد خاصّ إلاّ أنّ الظاهر كون ذلك على طبق القاعدة.

---

١) وسائل الشيعة ٤٧٣/١، باب أن من تيقن الطهارة وشك في الحدث لم يجب عليه الوضوء وبالعكس يجب عليه، ح ٢.

(٣)

كتاب الزكاة

حاشية على شرايع الإسلام للمحقِّق الحلي

٦٣٠

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم
الى يوم الدين كتاب الزكوة وهي لغة بمعنى الطهارة والنماء كقوله تعالى قد افلح من زكاها وكقوله
ازكى لكم واطهر لان لوثة النفاس لو كان بمعنى النماء ولا يخفى ان لا جامع قريب بين هذين المعنيين
فلا بد اما ان يكون مشتركا لفظيا بعد عدم مناسبة بين هذين المعنيين ايضا وقد يحكى عن
بعض الشافعية انها اذا ذكرت باطلاقها على العمل الصالح واما في اصطلاح الشارع بناء على ان الحقيقة
الشرعية وفي اصطلاح المتشرعة بلا اشكال عرفوها بتعاريف منها انها اسم لحق يجب في
المال يعتبر في وجوبه النصاب واورد عليه ان الزكوة ليست اسما للحق بل اسمها يتعلق
به الحق وايضا الزكوة ليست منحصرة في الواجب اللهم الا ان يكون المراد الوجوب
وايضا هذا التعريف لا يشمل زكوة الفطرة ومنها انها صدقة مقررة على كل مسلم
مقابل صدقة لا تشمل وايضا يشمل هذا التعريف لخمس الكنز واشباهه مما يعتبر فيه
فيه النصاب ومنها ما عن المسالك من انها صدقة مقررة على اصل الشرع ابتداء قال صدقة
لئلا تشمل الخمس وقيده بانها مقررة باصل الشرع لاخراج نذر الصدقة واشباهه
وقيده بكونه ابتداء لاخراج الكفارات ومع ذلك يرد عليه طرد كالشيء الضعيف الذي
يعطى حين الحصاد لقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده والحفنة التي يعطى عند جذ التمر
وايضا لو كان المراد من الصدقة نفس المال فلا يتم التعريف بناء على القول بانها بمعنى
الفعل لعدم الاخراج فافهم ومنها ما في البيان من انها قدر معين يثبت في المال اعني
الذمة للطهارة والنماء وفيه انه ينتقض بالضعف والحفنة الا ان يدعى انها ليست للطهارة

صفحة أخرى من كتاب الزكاة بخط السيد الدرچهاي

كتاب الزكاة

/ ١٣٠ /

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم إلى يوم الدين.

[معنى الزكاة واختلاف التعابير فيها]

كتاب الزكاة: وهي لغة بمعنى الطهارة والنماء كقوله تعالى: ﴿ **قد أفلح من زكّاها** ﴾[1]، وكقوله: ﴿ **أزكى لكم وأطهر** ﴾[2] لأولوية التأسيس لو كان بمعنى النماء.

ولا يخفى أنّه لا جامع قريب بين تلك المعنيين، فلابدّ أن يكون مشتركاً لفظياً بعد عدم مناسبة بين تلك المعنيين أيضاً.

وقد نقل عن الشهيد: أنه ادّعى إطلاقه على العمل الصالح كما في قوله تعالى: ﴿ **زكاة وأقرب رحماً** ﴾[3].

وأمّا في اصطلاح الشارع ـ بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية ـ وفي اصطلاح

---

١) الشمس: ٩.

٢) البقرة: ٢٣٢.

٣) الكهف: ٨١.

المتشرعة ـ بلا إشكال ـ عرّفوها بتعاريف:

منها: إنّه اسم لحقّ يجب في المال يعتبر في وجوبه النصاب.

وأورد عليه أن الزكاة ليست اسماً للحق، بل اسم لما يتعلق به الحق. وأيضاً الزكاة ليست منحصرة في الواجب.

اللّهمّ إلّا أن يكون المراد من الوجوب الثبوت.

وأيضاً هذا التعريف لا يشمل زكاة الفطرة. وأيضاً يشمل هذا التعريف لخُمْس الكنز وأمثاله مما يعتبر فيه النصاب.

[و]منها: ما عن المسالك[1] من أنها صدقة مقدرة بأصل الشرع إبتداءً.

قال: «صدقة» لئلا يشمل الخمس، وقيّده بأنها «مقدرة بأصل الشرع» لإخراج نذر الصدقة وأمثاله. وقيّده بكونه «إبتداءً» لإخراج الكفارات.

ومع ذلك يرد عليه طرداً لشموله الضغث الّذي يعطى حين الحصاد لقوله تعالى: ﴿وآتوا حقّه يوم حصاده﴾[2] والحفنة* الّتي يعطى عند جذّ التّمر.

وأيضاً لو كان المراد من الصدقة نفس المال، فلا يتم التعريف بناء على القول بأنها عبارة عن الفعل أعني الإخراج، فافهم.

ومنها: ما في البيان[3] من أنها قدر معين يثبت في المال أو في الذمة للطهارة والنماء.

وفيه: أنّه منتقض بالضغث والحفنة إلّا أن يدعى أنهما ليسا للطهارة /١٣١/ والنماء.

ومنها: أنّها صدقة متعلقة بنصاب بالأصالة.

---

١) مسالك الأفهام ٣٥٦/١.

٢) الأنعام: ١٤١.

*) يک مشت. (منه قدس سره).

٣) البيان: ١٦٤.

وفيه: أن الضغث والحفنة كذلك، لأنهما متعلقان بالنصاب، غايته أنه لا يشترط في ثبوتهما النصاب.

ومنها: أنّها إخراج بعض المال لينمو الباقي بالبركات وتزيد لصاحبه الدرجات ويطهّر المال من الحرام وصاحبه من المذام.

وفيه: أن كثيراً من القيود غير محتاج إليه مع أن الزكاة ليس هو الفعل بل هو عين، مع أنّه يرد عليه أشياء أخر لا مجال لتفصيلها.

ثمّ لا يخفى أن الزكاة إما عبارة عن ما يأتي في الذمة وإما عبارة عن عين متعلق بها حقّ الفقراء بخلاف الخمس، فإن مقدار الخمس لا يملكها المالك من بدو الأمر كما في غنائم دار الحرب مثلاً.

ومما ذكرنا ظهر أن التعريف الأوّل ليس منتقضاً بالخمس.

ثمّ لا يخفى أن النظر والتأمل في التعاريف تارة لاجل الدقايق العبارتية وإظهار الفضل مع اتحاد المعنى المعرف بالاتفاق، وتارة يكون لأجل الاختلاف في المعرف.

وما نحن فيه من قبيل الأوّل إلاّ أنّه ظهر من التعريف الأخير الّذي عبر بالاخراج أن المعنى المعرف يكون مختلفاً فيه، فمنهم من يرى أنه عبارة عن نفس الفعل ومنهم من يرى أنه عبارة عن العين الخارجي.

ثمّ إنّه علم من تعريف البيان وجه المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي.

ثمّ إنّه لا إشكال في جواز كونه منقولاً عن واحد من المعنيين اللغويين، وإنما الإشكال في جواز كونه منقولاً عنهما.

وهذا أيضاً بناء على كون وضعه تعيينياً لا إشكال فيه؛ لأن المناسبة إنما يصير سبباً للوضع الثانوي، ولا إشكال أن يصير ألف شيء سبباً لوضع لفظ لمعنى، وإنّما الاشكال بناء على الوضع التعييني من حيث اشتراط سبقه بالمجاز ولم تثبت الرخصة من الواضع أن يصير اللفظ مجازاً عن معنيين.

/ ١٣٢ / وإذا لم يثبت الرخصة في هذا النوع من الإستعمال، فلا يمكن أن يثبت ما يتفرع عليه.

أقول: لا يخفى أن المدار في المجاز ليس على الرخصة ولا على ثبوت الإستعمال بل المدار على عدم كونه ركيكاً بحيث يعد أن هذا خارج عن طريق التكلم، وإلّا فلو كان المدار على ثبوت الإستعمال فكيف استعملوها أولاً مع أنّا نقطع أنه ليس أمر الرخصة في البين.

وإذا كان المدار على الإستحسان العرفي، فنقول: إن ملاحظة المناسبة مع معنيين أحسن عند البلغاء من ملاحظة المناسبة مع معنى واحد.

[وجوب الزكاة بضرورة الدين وتواتر الأخبار والآيات]

ثمّ إنّه لا إشكال في وجوب الزكاة بضرورة الدين وتواتر الأخبار والآيات.

[هل يجب حق مالي كالضغث والحفنة؟]

وإنما الإشكال في أنّه هل يجب حق مالي غير الزكاة كالضغث والضغثين والحفنة والحفنتين أم لا؟ فمما يمكن أن يصير دليلاً على عدم الوجوب لأجل الشك أصالة عدم الوجوب والعمومات كقوله عليه السلام: «**الناس مسلطون على أموالهم**»[١] وقوله تعالى: ﴿ **لا يسألكم أموالكم** ﴾[٢] بقرينة سابق الآية، وقوله عليه السلام: «**لا يسأل عن صلاة بعد الفريضة، ولا عن صدقة بعد الزكاة، ولا عن صوم بعد شهر رمضان**»[٣] وللأخبار الخاصة كقول الصادق عليه السلام: «**في الزرع حقان حق تؤخذ به وحق تعطيه، أما الّذي تؤخذ**

---

١) عوالي اللئالي ٢٢٢/١، الفصل التاسع، ح ٩٩.

٢) محمد: ٣٦.

٣) تهذيب الأحكام ١٥٣/٥، باب فرض الصيام، ح ٧.

به فالعشر ونصف العشر، وأما الذي تعطيه فقول الله تعالى: ﴿ وأتوا حقه ﴾[١] الآية إلى آخر[٢] الخبر.

ولا يخفى أنّ هذه الرواية محتملة لوجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يكون معنى «تؤخذ به» تلزم عليه، ومعنى «تعطيه» لا تلزم عليه.

وعلى هذا، يكون شاهداً على المطلب.

الثاني: أن يكون المعنى أن العشر ونصفاً تؤخذ منك لأنّه يجيء في ذمتك، وإما النصف لا يجيء في ذمتك بل يسقط، نظير زكاة الفطر ونفقة الأقارب.

وعلى هذا لا يكون شاهداً على المدعى.

الثالث: أن يكون المقصود أنّ الزكاة لمّا كان معيناً فيأخذ منك العامل، وأما الضغث والضغثين لما كان /١٣٣/ بعينه هنا بيدك، فلابدّ أن تعطيه أنت.

وعلى هذا أيضاً يكون شاهداً على خلاف المدعي.

وأيضاً في رواية أخرى علّل لعدم الإحصاد بالليل وعدم الإبذار بالليل بأنك «**تعطي من البذر كما تعطي من الحصاد**»[٣] الخبر.

وجه الدلالة تشبيه البذر بما نحن فيه مع أنّ الإعطاء من البذر مستحبّ قطعاً.

وأيضاً في رواية أبي بصير «**هذا من الصدقة يعطي المسكين**»[٤]؛ لأن الظاهر من الصدقة أن يكون مستحبة.

وأيضاً في الصحيح: إن لم يحضر المسكين وهو يحصد؟ قال: **ليس عليه شيء**»[٥].

وجه الدلالة أنّه قال بعدم الشيء عليه لو لم يحضر المسكين.

---

١) الأنعام: ١٤١.

٢) الكافي ٥٦٤/٣، باب الحصاد والجداد، ح ١.

٣) الكافي ٥٦٥/٣، باب الحصاد والجداد، ح ٣.

٤) الكافي ٥٦٥/٣، باب الحصاد والجداد، ح ٢.

٥) تفسير القمي ٢١٨/١، وفيه: «المساكين».

ولكن فيه ما فيه؛ لأنّه لعل وجوبه كان مشروطاً بذلك.

[الدليل على وجوب حق الحصاد]

وأما الدليل على القول بالوجوب فلا يخفى أنّ القائل به هو الشيخ والسيد[١] والكليني[٢] والصدوق[٣] بظاهر كلامهم.

واستدل الشيخ[٤] بالآية والإجماع والأخبار، أما الآية فقوله تعالى: ﴿ **وآتوا حقه يوم حصاده** ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ **ولا تسرفوا** ﴾.

بيان الدلالة أن ما أمر بإتيانه ليس بزكاة؛ لأن الزكاة لها قدر معين، فليس قابلاً للإسراف مع أنّه تعالى يقول: ﴿ **لا تسرفوا** ﴾، وهو الإستشهاد مأخوذ من خبر ورد في الآية.

وأيضاً الزكاة إنما تجب حين التصفية لا حين الحصاد مع أنه في الآية أمر بإتيانه حين الحصاد.

وأما كونه واجباً أيضاً لوجهين:

أحدهما: إطلاق الحق عليه، وظاهر الحق كونه واجباً.

وثانيهما: الأمر به.

وأما الأخبار فكثيرة ظاهرها الوجوب إما بنفسها أو لاستشهادهم عما فيها بالآية مع أنّه يمكن إرجاع الأخبار السابقة إلى تلك الأخبار بحيث لا ينافي الوجوب.

أما تشبيه البذر به، فواضح أنها لم يرد التشبيه من حيث الوجوب.

---

١) الإنتصار: ٢٠٧.

٢) الكافي ٥٦٥/٣.

٣) الهداية: ١٧٨.

٤) الخلاف ٥/٢.

وأيضاً الصدقة، قد تكون واجبة، والخبر الأول بناء على بعض الإحتمالات مطابق للقول بالوجوب.

/ ١٣٤/ فالقول بالإستحباب ليس له دليل سوى الشهرة؛ لأن مقتضى القاعدة تخصيص الإطلاقات بالآية والأخبار والشهرة المجردة ليست بدليل.

نعم، يمكن أن يقال إنّه ليس قائل بالوجوب صريحاً سوى الشيخ في محكي الخلاف؛ إذ الصدوق وإن قال في أول كتابه: إنّي لا يذكر فيه إلّا رواية يعمل به، إلاّ أنّه يعلم رجوعه من ذلك كما لا يخفى على من راجع كتابه.

وكذا الكافي لم يكن معلوماً منه إلّا مجرد ذكر تلك الأخبار، والسيد المرتضى قال في بعض كتبه: إنّ ذلك ليس ببعيد.

فبقي القائل الصريح الشيخ في بعض كتبه.

وعلى هذا، نقول: إنّ مقتضى القاعدة وإن كان تقديم المقيد على المطلق، الّا أنّه يوجب قوة دلالة المطلق وضعف دلالة المقيد لعكس ذلك، وما نحن فيه إعراض المشهور أو الكل عن تلك الظواهر إما يسقط الظهور كليةً، فلا معارض للإطلاقات وإما يضعّفها فتكون الإطلاقات أقوى، فتقدم.

ذكرنا في محله أنّ الظواهر الّتي على خلاف المشهور بحيث يكون القائل بمضمون تلك الظواهر في منتهى القلة كثيرة، ونحن نعلم إجمالاً أنّ الواقع في كثير منها مطابق مع المشهور، كيف وكثير يدّعون العلم على طبق قول المشهور في كل منها فيه.

فالجملة «العلم الإجمالي» الّذي ذكرناه يسقط الظواهر عن الإعتبار في أطراف العلم الإجمالي مع أنّ هنا السيرة أيضاً.

على عدم الوجوب مع أنّه من الأمور العامة البلوى أيضاً.

ثمّ إنّه أوهن من دعوى وجوب حق الحصاد ما يستظهره في الحدائق[1] عن

---

١) الحدائق الناضرة ١٢/١٥.

الصدوق[١] من دعوى وجوب ﴿ **حق معلوم للسائل والمحروم** ﴾[٢]؛ لأنّه أيضاً يظهر فساده بما قلناه.

فالحق أنّه لا يجب حق مالي بأصل الشرع سوى الزكاة وسوى الخمس.

[القول في زكاة المال]

قال المصنف[٣]: الأوّل في زكاة المال والنظر فيمن تجب عليه الزكاة وما تجب فيه ومن تصرف إليه.

[من تجب عليه الزكاة]

أما الأول: فيجب الزكاة على البالغ العاقل الحر المالك المتمكن من التصرف.

أقول: لا يخفى أنّه لا مفهوم للقيود المذكورة في تعريف من يجب عليه الزكاة، بل المراد بيان من يجب عليه قطعاً. وأما من لم يكن مشتملاً على تلك القيود، فيكون محل الخلاف.

[اشتراط البلوغ]

فنقول: أما البلوغ فشرط بالنسبة إلى الذهب والفضة للإجماع وللنصوص المستفيضة.

فلا إشكال في أصل المسألة وإنما الإشكال في أنّ مقتضى الأصل الأوّلي هل هو اشتراط البلوغ أم لا؟

---

١) من لا يحضره الفقيه ٤٨/٢، باب الحق المعلوم والماعون، ذيل ح ١٦٦٦.

٢) المعارج: ٢٤ و٢٥.

٣) شرائع الإسلام ١٠٥/١.

[هل الزكاة حكم تكليفي أو وضعي ؟]

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة، وهو أنّ الحكم التكليفي قد /١٣٥/ يكون مستقلاً غير تابع للحكم وضعي كالصلاة وزكاة الفطرة، ولذا لم يثبت بعد عدم الاعطاء. إما لعدم الفقير في وقته أو عدم تعيينه.

وقد يكون الحكم التكليفي كاشفاً عن حكم وضعي كالأمر بلوازم الحكم الوضعي من قبيل ﴿ **آتوا حقه يوم حصاده** ﴾[1].

وقد يكون حكماً وضعياً مستتبعاً لتكليفٍ كالخمس.

وقد يكون وضعياً صرفاً، غايته انه يستتبع التكليف لو اتفق ملازمته لتكليف كالارث والتسبيبات.

وأما كون الوضعي كاشفاً عن التكليف، فالظاهر أنه ليس بموجود.

وأما الزكاة فقد يدعى أنه تكليفي صرف.

وفيه ما فيه؛ إذ لو كان تكليفياً صرفاً لما كان وجه لبقائه على الذمة كما في زكاة الفطرة، ولما كان وجه لاحتسابها من أصل التركة ولما كان وجهاً لتقدمه على الدين، فإن كل ذلك منافٍ لكونه تكليفياً صرفاً.

وقد يدعى كونه حكماً وضعياً مستتبعاً لتكليف، وليس دائراً مدار خصوص التكليف على من يجب في ماله.

ويدل على ما ذكرنا بعض ما دل على أنه حكم وضعي، وبعض ما دل على الحكم التكليفي الكاشف عن الحكم الوضعي.

أما الطائفة الأولى فللمستفيضة الدالّة على أنّ «**في الغنم السائمة زكاة**» وللمستفيضة الدالّة على أنّ «**للفقراء حق في مال الاغنياء**».

والحاصل أنّ كل خبر ذكر فيه لفظ «في» أو «على» مثل «في ماله زكاة» أو «عليه زكاة» يدل على الحكم الوضعي.

---

١) الأنعام: ١٤١.

وقد يقال: إنّ المراد من الاغنياء هو الجنس.

وأورد عليه أنّه لا وجه لصرف الجمع المحلي عن ظاهره بلا دليل*.

---

*) *المجعول من الشارع تارة مجرد الحكم التكليفي كوجوب الإعطاء، وعليه لا مانع من تعلقه بمال من لم يكن التكليف متعلقاً به كما لو أوجب على الولي أن ينفق من مال الصغير والمجنون على أقربائه.*

وتارة يكون المجعول من الشارع أولاً هو الحكم الوضعي كما لو اعتبر كون خمس المال المستفاد أو عشر الحاصل من الزرع للفقراء ثمّ يستتبعه التكليف بالأمر بادائه سواء تعلق التكليف بصاحب أصل المال أم بغيره من الولي لصاحب المال كالإمام والفقيه والأب والجد وغيرهم ممن يجعل له ولاية على ذلك.

ومما ذكرنا ظهر أنّ مجرد إثبات أنّ المجعول في الزكاة أولاً هو الحكم الوضعي غير نافع في إثبات تعلقه بمال الصغير إلّا أن يثبت أن إطلاق الأدلة يشمل مال الصغير أيضاً كما أنّه لو كان المجعول مجرد الحكم التكليفي لا مانع من تعلقه بمال الصغير وشبهه ممن ليس عليه تكليف.

وعلى هذا، فالذي لابدّ أن يلاحظ هو لسان الأدلة من أنها يقتضي ولو باطلاقها المعتبر لأن تتعلق الزكاة بمال الصغير أم لا.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنّ قوله «في الغنم السائمة زكاة» في مقام بيان إثبات الزكاة في السائمة ونفيها عن المعلوفة كسائر الإطلاقات الواردة في مقام بيان الشرائط والموانع مثل اعتبار النصاب أو مضيّ الحول وشبه ذلك، وليس إثبات هذه الإطلاقات واردة لبيان أنّ المال مال أي شخص كان صغيراً أو كبيراً أو مجنوناً وغير ذلك.

وإذا كان إطلاقها وارداً مورد حكم آخر فلا يجوز التمسك بإطلاقها من هذه الجهة التي ليس الإطلاق مسوقاً لبيانها إلّا في صورة أحرز كون الإطلاق بصدد البيان من جميع الجهات كما لا يبعد ذلك لورود مثل هذا التعبير في مقام جعل أصل الزكاة في هذا العنوان لا ما ورد بعد تسليم وجوب الزكاة في الجملة في بيان شرائطها وموانعها.

ثمّ إن بالتأمل فيما ذكرناه يظهر أنّه ليس في شيء مما ذكروه من الأخبار إطلاق معتبر يقتضي تعلق الزكاة بمال الصغير، فلا مانع من التمسك بالأصل لنفي التعلق بمال الصغير في الموارد المشكوكة كما في الجواهر وغيره.

ثمّ إنّه لا بأس في توضيح المقام لتعميم فائدته فنقول:

إنّ مثل الزكاة والخمس وشبههما بعد أصل مشروعيتها يكون ثبوتها في حق كثير من الناس وأموالهم واضحاً لا ريب فيه كمن لا يكون من قبيل الصبي والمجنون والمملوك، ومنه يتصدون في الأخبار والأدلة لبيان سائر أحكامها سواء كانت في مقام السؤال والجواب أم

وأما الطائفة الثانية، فقوله تعالى /١٣٦/: ﴿ وآتوا الزكاة ﴾[1] فإنه يكشف من أنّ الزكاة مجعول، فأمر بادائه نظير قوله تعالى: ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾[2] فإنه يكشف من أنّ للفقراء حقاً فيؤمر بأدائه.

ابتداءً يتصلون لبيان أحكامها، ولا يجوز التمسك بإطلاق أمثال هذه الأخبار والأدلة لثبوت الزكاة والخمس مثلاً في مال من يكون من قبيل الصبي وغيره ممن يشك في تعلقهما مثلاً بماله؛ لوضوح أنّ ذلك من الإطلاق الوارد مورد حكم آخر غير أنّ الخمس والزكاة مثلاً يتعلق بمال أي شخص.

نعم، لو وجد دليل مطلق كان في مقام ثبوت أمثال هذه الحقوق في مال أي شخص أو في حق أي شخص، فلا مانع من التمسك بإطلاقها للموارد من الصفات المشكوكة من هذه الجهة.

وهذا غير مناف مع استفادة كثير من الأحكام الخاصة لهذا العنوان في نفس ذلك الدليل كما تقدمت الاشارة إليه كما لو فرض وقوع مثل قوله «في الغنم السائمة زكاة» في مقام جعل الزكاة لهذا العنوان أينما وقع لا في مقام اشتراط السائمة في الزكاة التي كان أصل مجعوليتها مسلمة، وأن يستفاد هذا الحكم الخاص أيضاً منه إلاّ أنّ دعوى ثبوت مثل هذا الاطلاق مع أنه متعرض لشرط خاص غير مناسب.

نعم، يناسب دعوى مثل هذا الاطلاق في المطالب الغير الدائرة التي ورد في أصل ثبوتها خبر خاص أو خبران.

وبتقرير آخر إنما يناسب دعوى الاطلاق من جميع الجهات في صورة لم يكن سائر الجهات واضحة ولو في الجملة، ولم يكن لبيانها محل بوصف آخر لو لم يناسب إيكال بيان سائر الجهات إلى محل آخر.

ومما ذكرنا ظهر ان في مثل الزكاة والخمس لمن تصفح أدلّتهما ليس إطلاق يجوز التمسك به لتعلّقهما بمال مثل الصبي والمجنون والمملوك، فيكون مقتضى الأصل كما في الجواهر وغيره عدم الوجوب وعدم التعلق بعد أن مقتضى القاعدة دخول أصل العين في مالهم كما لا يخفى.

وليس مجال التفصيل.

ثمّ إن ما ذكرناه بمنزلة الأصل في المسألة، وأما التفصيل ولحاظ سائر الأدلة والوجوه موكول إلى محله. (منه قدّس سره).

١) البقرة: ٤٣ و٨٣ و١١٠ و٢٧٧ وغيره.

٢) الأنعام: ١٤١.

إن قلت: هذا شامل لزكوة الفطرة مع أنك لا تقول بثبوت حق هنا.

قلت: قوله تعالى: ﴿ آتو الزكاة﴾ ليس المراد إلّا زكاة المال وأما زكاة الفطرة فيستدل لها بمثل قولهم «أعط عن عيالك..» وأمثال ذلك.

وعلى هذا فالآية تدل على أن الزكاة ثابتة بنفسها، غايته أنه تؤمر المكلفين بأدائها، فافهم.

أقول: إلاّ أنّه مع ذلك كله لا تدل على ثبوت الحكم الوضعي في غير مورد الحكم التكليفي.

نعم من دليل آخر لو ثبت ثبوتها في غير مورد الحكم التكليفي فيكشف من أنّ الحكم الوضعي الّذي صار موضوعاً للحكم التكليفي في قوله تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾ وضع في مال الصغار والمجانين أيضاً. وليست الآية بنفسها دالّة على ذلك.

وأما الأدلة الّتي أقاموها على أنّ الأصل أن يكون الحكم الوضعي مستتبعاً لتكليف أو لم يكن الحكم الوضعي في البين فوجوه:

منها: ما روي عنه ﷺ «**إنّي أمرت أن آخذ من أغنيائكم وأعطى لفقرائكم**».

وجه الإستدلال بها أنّ المخاطبين هم المكلفون؛ لأنّ الخطاب لا يتوجه إلى غيرهم، والظاهر أيضاً أنه ﷺ بصدد بيان تمام الزكاة المجعول من الله تعالى.

وأورد عليه من وجوه:

الأول: إنّه من أين تقول إنّه ﷺ بصدد بيان تمام الزكاة المجعول؟ ولا شاهد عليه ولا ظهور فيه.

[الزكاة في أموال الصغار]

وعلى هذا، فلو ثبت من دليل آخر على ان الحكم الوضعي يكون ثابتاً في أموال الصغار أيضاً، فلا تعارضه تلك الرواية لو فرضنا أنها تدل على ثبوت الزكاة في أموال الأغنياء الكبار؛ لأنّه لم يقيد بالكبر حتّى يكون له مفهوم بل لأن الخطاب

لم يكن شاملاً لهم.

الثاني: إنّه تقول: هذه الرواية تدل على خلاف مطلوبكم. بيان ذلك /١٣٧/ أنّ الظاهر من الرواية أن يكون حال لفظ «اغنيائكم» مثل لفظ «فقرائكم» في كونه العموم، وشاملاً لجميع الفقراء لإفادة الجمع المضاف ذلك أو الجمع المحلى كما في بعض النسخ، ولا وجه لصرف الفقراء إلى خصوص الكبار بعد أنه يكون ذلك خلاف الإجماع. وإذا عمم الفقراء يعم الأغنياء أيضاً؛ لأن المانع مشترك مع أنّه لم يصر نافعاً بما بيّناه.

أقول: الثالث: وهو المتين أنّ الخطاب على قسمين: تارة يكون الخطاب خطاباً تكليفياً، فهنا لا يشمل الصغار لعدم تعلق التكليف بهم، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ إذ الرسول ﷺ في مقام بيان الحكم الوضعي وأنه تعالى جعل في أموالكم ذلك، وأني مأمور بأخذها. فالتكليف هنا للرسول على الأخذ، وليس بتكليف على المخاطب.

نعم، يلزم ذاك الحكم الوضعي للتكليفي، وهو عدم امتناعهم عند أخذ الرسول ﷺ عنهم ذلك.

وتارة يكون في غير مقام التكليف كما في ما نحن فيه، وهنا لا من الخطاب على الصغير المميز مستقلاً كما هو واضح، وعلى غير المميز والمجنون إذا كان بينهم مميز من باب التغليب.

الثاني: من الوجوه قوله تعالى: ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم** ﴾[1] الآية.

وجه الإستدلال أنه تعالى علّل وجه أخذ الصدقة بأنه يوجب تطهرهم. والظاهر أن يكون المراد تطهر المعطي من الذنوب، ولا ذنب للصغير.

وأورد عليه أولاً: إنّ هذا علة التشريع، وليس علة للحكم.

وثانياً: يلزم على ذلك عدم وجوب الزكاة على المعصوم، وهو خلاف كل شيء.

---

١) التوبة: ١٠٣.

وثالثاً: إنّ المراد تطهير المال أو هذا الشخص /١٣٨/ من الصفات الرذيلة نظير البخل.

أقول: وفيه أن هذا لا يأتي في المجنون وغير المميز.

والثالث: إنّه لا إشكال أن الزكاة الندبي لا يكون حقاً وإلّا لكان دفعها واجباً، وهو مخالف لكونه ندباً.

وأيضاً لا إشكال في أن الزكاة الندبي والواجبي من سنخ واحد. وإذا لم يكن الندبي حقاً لم يكن الواجبي أيضاً حقاً.

وأورد عليه أولاً: ان لازم ذلك الكلام أن يكون تكليفياً صرفاً، وهو خلاف الاجماع لما تقدم من احتسابه من أصل التركة، وتقدمه على الدين إلى غير ذلك.

وثانياً: إنّه من أين تقول: إن الحق لا يجوز أن يكون إلّا واجباً مع أن الحقوق الغير الوجوبي أكثر من الوجوبي كحق الاخوة إلى غير ذلك.

وثالثاً: إنّه لو سلمنا كل ذلك لكن من أين تقول: ان الزكاة الندبية مثل الزكاة الوجوبية من هذه الجهة، يعني من جهة كونها حقاً بل نقول: إنّ الوجوبي حق لما ذكرنا، والندبي ليس بحق لما ذكرت.

[الزكاة في مال اليتيم]

ورابعاً: إنّه يرد على ما ذكرت النقض في خصوص الزكاة فان الزكاة إذا تجر للصغير مستحب.

ثمّ لا يخفى أن ما ذكرنا إلى الآن إنما هو مقتضى الأصل، وإلّا فيفهم اشتراط البلوغ في ما نحن فيه من روايات خاصة كصحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «**ليس في مال اليتيم زكاة**»[1].

---

١) من لا يحضره الفقيه ١٦/٢، باب الأصناف التي تجب عليها الزكاة، ح ١٥٩٩.

وصحيحة أخرى، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «**لا زكاة في مال اليتيم**»[١].

وفي رواية أخرى، عن أبي عبدالله عليه السلام: «**ليس في مال اليتيم زكاة**»[٢]، الخبر.

وفي صحيحة أخرى، سأل عن مال اليتيم فقال عليه السلام: «**ليس فيه زكاة**»[٣].

وصحيحة الحلبي وحسنته، عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: قلت له عليه السلام: «في مال اليتيم عليه زكاة؟

فقال عليه السلام: **إذا كان موضوعاً فليس عليه زكاة وإذا عملت به فأنت ضامن، والربح لليتيم**»[٤].

أقول: قد تمسك أيضاً بما دل على رفع القلم عن غير البالغ /١٣٩/ وفيه ما لا يخفى؛ إذ رفع القلم في التكاليف، وكلامنا في الحكم الوضعي.

[عدم الفرق بين اليتيم والصغير]

ثمّ لا يخفى أنّه لا فرق بين اليتيم وغيره من الصغار وإن كان عنوان الأدلة هو اليتيم؛ لأن الإجماع قائم على عدم الفرق، فذكر اليتيم من باب أنه الفرد الغالب مع أنّه يدل على عدم الفرق خبر ابن الفضيل، عن الرضا عليه السلام لأن فيه: «**لهم مال بيد أبيهم**»[٥].

ثمّ إن ما ذكرنا إلى الآن مقتضى الأخبار العامة وقواعدها، وإلّا فالكلام في اشتراط البلوغ في الزكاة يقع في ثلاث مقامات: النقدين والغلّات والمواشي.

أما النقدين فلا إشكال في الاشتراط إذا لم يتجر بهما؛ للاجماع بقسميه بل المنقول منه كثيرة جدّاً، وللأخبار المستفيضة الكثيرة.

---

١) تهذيب الأحكام ٣٠/٤، باب زكاة أموال الأطفال والمجانين، ح ١٥.

٢) الكافي ٥٤١/٣، باب زكاة مال اليتيم، ح ٦.

٣) تهذيب الأحكام ٢٦/٤، باب زكاة أموال الأطفال والمجانين، ح ٢.

٤) الكافي ٥٤٠/٣، باب زكاة مال اليتيم، ح ١.

٥) الإستبصار ٢٩/٢، باب الزكاة في مال اليتيم الصامت إذا أتجر به، ح ٣.

[اشتراط حلول الحول بعد البلوغ]

فإذاً لا إشكال من هذه الجهة، وإنما الإشكال في أنّه إذا بلغ في وسط الحول فهل يجاسب ما قبل البلوغ أم لابدّ من حلول الحول بتمامه بعد البلوغ.

واستدل لاشتراط حلول الحول بعد البلوغ بوجوه:

الأول: إنّه لا يخفى أن تعلق الزكاة بالمال وتعلق التكليف بالمكلف انما هو بعد تحول الحول واجتماع جميع الشرايط، فحينئذٍ نقول: لو كان شرط التعلق هو مطلق حلول الحول ولو كان في حال الصغر، فلابدّ أن يتعلق الزكاة للحول الّذي مضى كله قبل البلوغ، بل لجميع الأحوال الماضية قبل البلوغ. وذلك خلاف الإجماع والأخبار؛ لأن مضمون الأخبار انه ليس في ماله زكاة.

وعلى فرض ان نقول بوجوب الزكاة للحول السابق قبل البلوغ فيلزم أن يكون في ماله زكاة إلاّ أنّه غير مكلف باخراجه حين الصغر.

وإذا علم /١٤٠/ عدم الإعتبار بالحول الّذي يحول في مال الصغير، فيعلم ان الشرط تحوّل حولٍ في حال التكليف.

والحاصل انه بما ذكرنا نعيّن ان الشرط لتعلق الزكاة حلول الحول في حال الكبر.

الثاني: رواية أبي بصير، سمعت أبا عبدالله عليه السلام، يقول: «**ليس على مال اليتيم زكاة وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة ولا عليه لما يستقبل حتّى يدرك، فإذا أدرك فإنما عليه زكاة واحدة ثمّ كان عليه مثل ما على غيره من الناس**»[1].

وجه الدلالة أن قوله عليه السلام «حتّى يدرك» إن كان مراده عليه السلام إدراك البلوغ، فيلزم أن يكون قوله عليه السلام «ولا عليه لما..» تكراراً لقوله عليه السلام «فليس لما مضى..» مع أنّه يلزم على هذا وجوب زكاة واحدة لجميع الأحوال السابقة، ولو لم يكن فعلاً في

---

١) الكافي ٥٤١/٣، باب زكاة مال اليتيم، ح ٤؛ الإستبصار ٣١/٢، باب وجوب الزكاة في غلات اليتيم، ح ٢ باختلاف.

وسط الحول مع أنّه لا قائل بذلك ظاهراً.

الثالث: إنّه تقول: لو شككنا لاجمال الأدلة فنقول: الأصل براءة الذمة عن التكليف بالزكوة بالنسبة إلى مال تحول عليه بعض الحول قبل البلوغ.

[زكاة النقدين من المجنون والمغمى عليه]

وأما الكلام في زكاة النقدين من المجنون والمغمى عليه، فنقول: اما المجنون اما أن يكون مطبقاً أو أدوارياً. أما المطبق فنقول: إنّه استفدنا من الأخبار الواردة في عدم تعلق الزكاة في النقدين بالنسبة إلى الصبي أن تعلق الزكاة دائر مدار تعلق الصلاة؛ لأنّه عليه السلام قال في رواية أبي بصير: «**ليس في مال اليتيم زكاة وليس عليه صلاة**» وقال عليه السلام في صحيحة يونس بن يعقوب بعد ما سأل عن أموال الصغير: انّه يتعلق عليها أم لا؟ بأنه: «**إذا وجبت عليهم الصلاة وجبت عليهم الزكاة**»[1].

ولا يخفى أن الصلاة غير متعلق بالمجنون، فكذا الزكاة بل في المجنون روايات خاصة تقول: **أعليها زكاة؟** فيجيب عليه السلام: «**إن كان عمل به فعليها الزكاة وإن كان لم يعمل به فلا**».

/١٤١/ وفي أخرى نظير ذلك، كليهما في المجنون.

وأما الأدواري فإن كان بحيث يفيق حولاً كاملاً فيجب عليه حول الافاقة وإلّا فإن كان جنونه آخر الحول حين التعلق، فلم يتعلق، فلا يجب عليه.

وأما لو كان في أول الحول فيأتي فيه النزاع السابق في اليتيم فيما لو بلغ في وسط الحول، فلا نعيده.

ومما ذكرنا ظهر أنه لاوجه لما قيل من أنّه لو لم يكن إجماعاً لما يكون وجهاً لإلحاق المجنون بالطفل، وقال: لذا بعضهم تمسكوا بالأصل لإثبات عدم وجوب الزكاة.

---

١) الإستبصار ٢٩/٢، باب الزكاة في مال اليتيم الصامت إذا أتجر به، ح ٢.

وأما المغمى عليه فإن قلنا إنه كالمجنون يذهب عقله، فلا يجب عليه ويصير حكمه كالمجنون.

وإن قلنا: إنّه كالنائم يستر عقله فيجب عليه.

وقد يحتمل كونه كالسكران.

قال الأستاذ: إن حكمه حكم المجنون؛ لأنّه ليس فيه مقتضى للتكليف وهو العقل، للأخبار الدالّة على عدم وجوب قضاء الصلاة عليه كما هو المشهور أيضاً، وليس المقتضي ـ أعني العقل ـ فيه موجوداً وكان له مانع نظير النوم.

أقول: لا يخفى أنّه لابدّ من التأمل في الأخبار الّتي يفهم منها عدم القضاء على من كان مغمى عليه في تمام الوقت.

هذا مع أنّه نقول: عند العقل لا فرق بين عدم المقتضي رأساً أو وجوده منضماً إلى المانع، فان التكليف الفعلي في كلاهما محال، والشأني الغير المنجز في كلاهما ممكن.

وكذا الأمر بالقضاء بعد رفع المانع وتحقق المقتضي في كلاهما ممكن، فإذاً التفصيل بين النائم وغيره من باب التعبد الصرف، /١٤٢/ فلابدّ من الاقتصار في كل مورد بما ثبت.

فإذاً لا دليل على عدم تعلق الزكاة على المغمى عليه، فتكون الاطلاقات محكمةً في البين.

[تعلق الزكاة بمال الطفل إذا اتجر به واختلاف الآراء فيه]

قد عرفت سابقاً أن كلامنا في تعلق الزكاة بمال الطفل يقع في مقامات، وقد عرفت في المقام الأوّل ـ وهو النقدين ـ أنه لا تتعلق الزكاة بهما في صورة عدم التجارة واما إذا اتجر فيقع الكلام هنا في مقامات أيضاً؛ لأنّه تارة يتعلق الكلام فيالتعلق وتارة فيمن يكون مكلفاً بالاخراج وتارة في ضمانه وعدمه.

أما الكلام في أصل التعلق وكيفيته ففيه أقوال:

قال ابن ادريس[١] بعدم التعلق بناء على أصله من عدم حجية خبر الواحد.

وقال المفيد[٢] والصدوقين[٣] بالوجوب.

وقال المشهور[٤] بالاستحباب.

واستدل للمشهور بعدم خلاف محقق معتنى به في البين؛ إذ المفيد وإن قال بالوجوب لكن يمكن حمله على الندب بإرادة الثبوت من الوجوب، ونظائر ذلك في كلام القدماء كثيرة لا سيما يشاهد أنه صرّح في كتاب الزكاة من التهذيب[٥] بأن زكاة مال التجارة سنّة مؤكدة وبعيد أن ينسب إليه انه يقول بالوجوب في مال الطفل وعدم الوجوب في مال البالغ.

وأما الصدوقين فليس كلامهما دالاً إلّا على الثبوت في الجملة وإن كان بنفسه ظاهراً في الوجوب، الّا أنّه لا استبعاد في كلمات القدماء من نظائر ذلك، فإذاً انحصر المخالف بابن ادريس، ولا يضر ذلك، وللإجماعات المنقولة المستفيضة وللأخبار الكثيرة الدالّة على عدم التعلق في مال الطفل، غايته أنها تقيد بما دل على التعلق على وجه الاستحباب.

إن قلت: لم /١٤٣/ لا تقيد تلك الأخبار بالاخبار الدالّة على التعلق على وجه الوجوب؟

قلت: فيه أولاً: إن تلك الأخبار ليست في كثير منها لفظ «الوجوب» وإنما تدل على مجرد التعلق بماله إذا تجر له، وهو أعم من الوجوب.

---

١) السرائر ٤٤١/١.

٢) المقنعة: ٢٣٨.

٣) فقه الرضا عليه السلام: ١٩٨؛ المقنع: ١٦٣.

٤) النهاية: ١٧٤؛ المهذب ١٦٧/١ ـ ١٦٨؛ غنية النزوع: ١٢٨؛ شرائع الإسلام ١٠٥/١؛ ارشاد الأذهان ٢٧٨/١ وغيره.

٥) تهذيب الأحكام ٦٨/٤.

وثانياً: إنّ ما يكون فيه لفظ الوجوب أيضاً لا يدل على المطلوب؛ لأن الوجوب هنا بمعنى الثبوت أعني الحكم الوضعي؛ لانّه يقول «يجب في ماله الزكاة» والوجوب والحرمة إذا كان متعلقهما المكلف، فيكون حكماً تكليفياً، وإذا كان متعلقهما عيناً من الأعيان فيدل على الحكم الوضعي.

وثالثاً: إنّه لو قلت: إن ثبوت الزكاة في ماله أيضاً ظاهر في كون الثبوت على وجه الحقيقة، فيدل على الوجوب.

قلت: لو سلّمنا ذلك الظهور، نقول: لا يمكن التمسك بتلك الظواهر مع اعراض المشهور أو الكل.

كيف ولو كان صريحاً لم تعمل به؟!

وأما الكلام في من يكون مكلفاً بالاخراج وهو الولي، فتارة يقع البحث في جواز التصرف في ماله لأجل التجارة من أنّه لابدّ أن تلاحظ مصلحة الصغير أم لا؟

وتارة في أن الاخراج تكليف للولي نظير إحجاج الصبي، فيكون الضمان على الولي أم لا؟

[ملاحظة المصلحة في مال الطفل]

أما الكلام في انّه لابدّ أن تلاحظ المصلحة أم لا، فنقول: قد يفرق بين الاب وغيره من حيث إنّ الاب يجوز [له] التصرف ولو [مع] عدم المصلحة، بخلاف غيره لاجل ما دل على أنه وماله لابيه.

وأورد على ذلك بأن هنا مقامين من الكلام خلط بينهما: **الأوّل**: ان للاب حقاً في مال ولده بأن يصرفه في مصالح نفسه، وهنا لا تلاحظ المصلحة /١٤٤/ بل لا بأس مع المفسدة أيضاً.

وهنا يورد قوله عليه السلام: «**انت ومالك لابيك**»[1].

---

١) الكافي ١٣٥/٥ و١٣٦، باب الرجل يأخذ من مال ولده والولد يأخذ من مال أبيه، ح ٣ و٥ و٦

الثاني: إنّ للاب حقاً أن يقوم مقام ولده ويتصرف عنه في ماله بأن يصرفه في كل ما يكون صلاح الولد، وهنا لابدّ من ملاحظة المصلحة، بل ليس معنى لإقامة شخص في مقام شخص في تصرفاته إلّا التصرف في مصالحه.

وهذا مستفاد من نفس ما دل على ولاية شخص على‌مال شخص بأن يتصرف له يعني في مصالحه.

وعلى هذا، نقول: لو كان الولي هو الوصي أو الحاكم، فلا إشكال في أنّه لابدّ لهما من ملاحظة المصلحة في اتّجار المال.

وأما لو كان الأب والجد فقد عرفت أنهم وإن قالوا بانه لا تشترط ملاحظة الغبطة، إلّا انّه ضعيف لما عرفت أن عدم ملاحظة الغبطة انما هو لو تصرف في مال ولده لأجل نفسه بأن يأخذه بنفسه بقيمته وان كان مضراً للطفل.

وهذا مستفاد من الأدلة، وعلى ذلك فتوى الأصحاب.

وأما لو أريد أن يتصرف لاجل الطفل، فلابدّ من ملاحظة الغبطة.

ثمّ لا يخفى أنّه بعد الاناطة على ملاحظة المصلحة لا إشكال في أن جواز التصرف ابتداءً منوط بأن يكون في نظر الولي مصلحة عقلائية وإن لم يكن في الواقع كذلك، وهل يشترط في إمضاء ذلك التصرف المصلحة الواقعية أم تكفي المصلحة الموجبة لجواز التصرف أوّلاً؟ فيه وجهان:

أن نقول: إنّ المراد بالأحسن في الآية: ﴿**ولا تقربوا مال اليتيم إلّا بالتي هي أحسن**﴾[1] /١٤٥/ يكون المراد هو الأحسنية الواقعية فصار معلوماً انه لم يكن حسناً في الواقع فيبطل.

أو أن نقول: إنّ المراد بالاحسن هو ما يكون عند العرف أحسن، وإذا انكشف الخلاف لا يخرج تصرفه عن كونه أحسن عند العرف مع أنه في بدو الأمر كان في

والروايات كلها عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

١) الأنعام: ١٥٢ والإسراء: ٣٤.

البين مظنة الأحسنية.

والحاصل ان نفس التصرف كان منوطاً بالأحسنية وهو يتحقق بظنه الربح في حين التصرف فالمدار بالأحسنية في التصرف في تمام الأمور ليس إلّا ما يأتي بالنظر حين التصرف.

هذا، مع أنّه لا يمكن رفع التصرف في كثير من التصرفات. والالتزام بالضمان في جميع ذلك للولي بعيد لا وجه له.

[جواز التجارة لو كان الربح أزيد]

ثمّ لا إشكال في جواز التجارة لو كان الربح أزيد بمقدار معتنى به عند العقلاء عن مقدار الزكاة الّتي تتعلق بمال الطفل، لاجل التجارة.

وأما لو كان الربح مساوياً لمقدار ما يتعلق به من الزكاة فحينئذٍ لو نقول: إنّ النمو الشرعي الّذي يحصل من الزكاة لو كان مثل النمو الخارجي موجباً لجواز التصرف، فلا إشكال في التصرف وإلّا فنقول: إنه لو علم بعدم الزيادة من الزكاة من بدو الأمر، فلا يجوز التصرف، وإن علم بعده فإمضاء تصرفه مبنيّ /١٤٦/ على المسألة السابقة من أنّ المدار على المصلحة الواقعية أم لا.

وقد عرفت عدم التوقف على المصلحة الواقعية.

وأما لو كان الربح بمقدار لا يفي بمقدار الزكاة أو لم يكن له ربح بحيث تعلق تمام الزكاة برأس المال فحينئذٍ لو علم بذلك من بدو الأمر، فلا يجوز التصرف.

وأما لو علم بذلك بعد التصرف فمبني على المسألة السابقة.

أقول: لا يخفى أنّه لو قلنا بأن النمو الشرعي أيضاً يكفي، فتقع المعارضة بين النمو الشرعي والخسران الخارجي، فلابدّ إما من عدم التصرف أو ملاحظة الأرجح منهما إلّا أنك عرفت أن المدار ليس على النمو الشرعي.

[التجارة من مال الطفل بربح أنقص]

والحاصل أنك قد عرفت أن الربح تارة يكون أزيد من مقدار الزكاة ولا إشكال في جواز التجارة للطفل حينئذٍ، وتارة يكون أنقص بحيث يتعلق بعض مقدار الزكاة برأس المال أو لم يكن ربح بحيث يتعلق تمام الزكاة برأس المال.

وهنا لا إشكال في عدم الجواز كما هو الحق لما سيأتي.

وإنما الإشكال في خصوص ما لو كان الربح بمقدار الزكاة، وحينئذٍ لو قلنا بأنه لابدّ في تصرف الولي من عدم الضرر ولا يشترط لحاظ الصلاح فلا إشكال في جوازه أيضاً.

وأما لو قلنا إن المدار على لحاظ الصلاح*، فحينئذٍ نقول: إنّه يمكن أن يقال: إنّ هذا التصرف فيه صلاح للصغير لحصول الربح فيه، ولا تضره صيرورة ذلك سبباً لتعلق الزكاة بماله وهو ضرر عليه؛ لأن هذه المعاملة بنفسه يكون ذا منفعة.

وفيه: أن الولي لابد أن يلاحظ تمام الجهات، ومجرد كون تلك المعاملة /١٤٧/ ذا منفعة لا يصير سبباً لتحقق وجود المصلحة بعد كونها مضراً من جهة أخرى.

[الفرق بين أن تكون الزكاة من مؤنة الطفل أو من مؤنة المال]

وقد تبنى المسألة على أن الزكاة لو كانت من مؤنة الطفل، فتصح التجارة، وإن كانت من مؤنة المال فلا.

أما الثاني: فلأن ذلك التصرف في المال توجب زيادة مؤنتها، ولابد من لحاظ الصلاح للطفل أن يلاحظ حصول المنفعة بعد اخراج تمام المؤن من الحمل وغيرها.

وأما الأوّل فلأن مؤنة الطفل لا مدخلية لها بالربح الحاصل في البين؛ فيكون نظير وجوب الانفاق على الأب، ولا مدخلية لذلك بالمال.

---

*) *كما هو الحق كما سيأتي. (منه قدس سره).*

أقول: لو سلّمنا كون ذلك مؤنة الطفل أيضاً، لكن نقول: إنه لمّا يكون التصرف موجباً لخصوص الاحتياج إلى تلك المؤنة، فلا يجري؛ لأنّه لابدّ من حصول الصلاح للطفل بعد لحاظ جميع الجهات.

[التكليف بالزكاة عبادة للولي أو الطفل]

وقد تبنى المسألة على أن التكليف بالزكوة لو كان عبادة للولي، فلا يجوز لعدم حصول شيء للصغير أصلاً نظير إحجاج الصبي.

وأما لو كان عبادة للطفل، فلا مانع من قيام الولي مقامه مع عدم تعلق التكليف بالصبي نفسه؛ لأنّه لا يشترط ذلك في الولاية، وإنما يشترط ذلك في النيابة.

أقول: فيه تأمل.

فحينئذٍ نقول: إنه تكون في تلك المعاملة مصلحة للطفل، وهو حصول العبادة.

أقول: فيه ـ مع أنّه لاوجه له ظاهر ـ أن ذلك لو تم فلابدّ أن يلاحظ في الصور الّتي ذكرت بعدم جواز /١٤٨/ التصرف اتفاقاً.

إلّا أن يدّعى أنّه في مقام معارضة الثواب المؤجل والنفع المعجّل بكون المعجّل مطلقاً مقدماً.

وفيه تأمل.

وقد يقال: إنّه يمكن أن يقال: تارة يحصل من التجربة أو غير ذلك بأن عملاً خاصاً موجب لبركته قهراً بحيث يتفاوت تفاوتاً فاحشاً فحينئذٍ يكون للولي أن يتصرف في المال لحصول تلك البركة لكونه صلاحاً للصغير، فيمكن أن يقال: إن الشارع تعبدنا بحصول تلك البركة مثلاً، فيصير صلاحاً تعبدياً.

أقول: ـ مع أن التعبد بذلك ليس بموجود ـ فيه ما فيه.

ثمّ لا يخفى أنّ ما قلنا كان مبنياً على أن تكون الزكاة على الصغير كما هو الظاهر، وإلّا فلو كان على الولي، فلا إشكال في الجواز أصلاً بل بعض الأقسام

الممتنعة أيضاً يصير جائزاً.

[لو أقرض الولي من الطفل واتجر لنفسه]

ثمّ لا يخفى أنّ كل ما ذكرنا إلى الآن فيما لو اتجر للطفل.

وأما لو أقرض المال لنفسه واتّجر فهي مسألة أخرى سيجيء إن شاء الله تعالى.

[الكلام في ضمان الولي]

ولا يخفى أيضاً أنّ الحق في تلك الصورة أنّه لو تلف المال، فليس الولي ضامناً كما في سائر تصرفاته للطفل أيضاً، كما أنّه ليس ضامناً للزكوة أيضاً.

أما عدم كونه ضامناً للزكوة لأن المفروض انّه تصرف لأجل مصلحة الطفل وتعلق على المال حق شرعي، فلا وجه لكونه ضامناً.

ومما يكون شاهداً على أنّ الزكاة تتعلق بالمال وتخرج عنه ما ورد في المستفيضة من انّه «**ليس في مال اليتيم زكاة، الّا أن يتجر به**»، فإن ظاهرها /١٤٩/ تعلق الزكاة بالمال.

وبعبارة أخرى كل رواية عبر بلفظ «في» أو «على» يكون شاهداً على أن الزكاة تتعلق بالمال.

فعلى هذا، ما ورد من انّه عليه السلام قال: «**إذا حركت مال اليتيم فعليك زكاته**»[1]، لابدّ أن يوجه إمّا على أن المراد أن الولي عليه إخراجه من مال الطفل كما هو الظاهر.

وإمّا على صورة لم يكن للسائل ولاية في التصرف.

ثمّ لا يخفى أنّه بناء على قول من يقول بأنّ الولي ضامن يأتي كلام آخر في أنّه ابتداء يخرج الولي الزكاة من ماله أو أنّه يخرج ابتداء من مال الطفل ثمّ يضمنه.

ونحن براحةٍ عن هذا النزاع.

---

١) الكافي ٥٤١/٣.

وأما عدم كونه ضامناً لأصل المال، فلما سيأتي توضيحه فيمن يضمن ما نذكره.

[جواز التصرف بمصلحة الطفل وكون الولي أمين الطفل]

فنقول: لا يخفى أنّه تقدم أنّه لا يجوز التصرف في مال الطفل إلاّ إذا كان صلاحاً له. وحينئذٍ إمّا أن يكون الداعي على التجارة خصوص هذا الصلاح أو لداعي نفسه أو لكليهما، ففي جميع الصور يكون مقتضى الأصل الأوّلي عدم ضمان شخص لشيء؛ لأصالة البراءة.

ثمّ انقلب ذاك الأصل بقاعدة «على اليد»، ثمّ خصصت قاعدة «على اليد» بالتصرف على وجه الاحسان لقوله تعالى: ﴿**ما على المحسنين من سبيل**﴾[1] وبتصرف الأمين لما دل على أن «**الامين ليس بضامن**».

ثمّ خصّص عدم ضمان الأمين أيضاً ببعض ما دل على أن الأمين ضامن في خصوص /١٥٠/ بعض الموارد الّتي لم يكن هنا موضع ذكرها.

وما نحن فيه لم يكن معلوماً أن يكون كذلك، فيعمل فيه على إطلاقات ما دل على عدم ضمان الأمين.

أما كونه اميناً فيما نحن فيه؛ لانّ المفروض أن له ولايةً على الطفل، والأمين ليس معناه إلّا أن يكون مأذوناً من الله تعالى أو من المالك في التصرف في المال.

وأما كون حكم الامين عدم الضمان، فللأدلة الدالّة على ذلك.

وهو مسلّم وليس هنا موضع ذكر تلك الأدلة.

[دلالة الأخبار على عدم ضمان الولي]

ثمّ إنّ بعض الأخبار الخاصة أيضاً يدل على عدم الضمان كرواية أبي ربيع،

---

١) التوبة: ٩١.

قال: سأل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون في يده مال يتيم لأخ له يتيم، وهو وصيه أيصلح له أن يعمل به؟

قال: «**نعم، كما يعمل بمال غيره والربح بينهما**».

قال: قلت: فهل عليه ضمان؟

قال: «**لا، إذا كان ناظراً له**»[1].

فهذا يدل على ان التجارة لو كانت عن ولاية، فليس بضامن المال كما هو مقتضى القاعدة.

ويؤيده ما في رواية سماعة من انّه «**لا يجمع على المتجر، فصلتين الضمان والزكاة**»؛ لأن تلك الرواية حملت على اتجار غير الولي، لانّ الولي مسلّم انه إذا يتجر يتعلق الزكاة.

وعلى هذا، فالرواية تدل على عدم اجتماع الزكاة مع الضمان، وهذا الشخص لابد أن يعطي الزكاة، فلا ضمان عليه، إلّا أن ظاهر خبر سالم وصحيح ربعي وخبر منصور أنه ضامن، ولذا يشترط الملاءة في الاتجار.

ولا يخفى أنّه لا يجوز حمل تلك الأخبار على أنّ المتّجر لم تكن له ولاية، والّا فلابدّ من النهي عن التصرف ولو كان ملياً.

ولذا حملوا /١٥١/ تلك الأخبار على صورة الاستقراض والاتجار لنفسه، فإنه يكون حينئذٍ ضامناً، فلم يكن مخالفاً للقواعد.

وعلى فرض تسليم ظهورها في ذلك نقول: إنّ الظاهر إعراض الأصحاب عن ذلك، مع أنّ بعض الأخبار معارض لها.

ومع ذلك كله لا يكون حجة.

وهل يشترط الملائة أم لا؟ الحق عدمه؛ لأنّه مقتضى القواعد؛ لأنّ المفروض أن التصرف كمصلحة الطفل والمال لم يخرج عن ملكه، الّا أن الأخبار السابقة على

---

١) الإستبصار ٣٠/٢، باب الزكاة في مال اليتيم الصامت إذا اتجر به، ح ٦.

خلافه.

ولكن ظاهر الأصحاب الإعراض من تلك الأخبار في هذه الجهة أيضاً.

وهذا أيضاً يؤيد كون تلك الأخبار في صورة الاستقراض، وإلّا فتصير معرضة عن جميع مضمونها، فلا تكون حجة.

[التجارة بمال الصبي ابتداءً أو على ذمته]

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا بين أن يشتري ويبيع في ذمة الصبي وأدّاه بماله أو يشتري ويبيع ابتداءً بماله.

ثمّ إن هذا لو اتجر للصبي.

وأما لو استقرض مال اليتيم واتّجر لنفسه، فان كان المتجر غير الولي الإجباري كالأب والجد، فلابدّ أن تكون مصلحة الطفل في الاستقراض.

ويشترط في المستقرض أن يكون ملياً.

وانّما الكلام في أن ذلك الشرط تعبدي أو أن ذلك لأجل حفظ مال الصغير عن التلف إذ لو كان غير ملي يوجب إتلاف مال الصغير.

الظاهر من الأخبار أن الاشتراط لاجل حفظ مال الصغير.

ولذا يقول فيها: إنّه لو كان له مال يحيط بمال اليتيم إن تلف أو أصابه شيء عرفه وإلّا فلا يتعرض.

وعلى هذا يجوز الاستقراض لغير الملي إذا رهن من مال الغير برضاء ذلك الغير، بل لو توقف حفظ /١٥٢/ ماله على ذلك يتعين.

بل يتعين لو توقف بلا رهن أيضاً.

بل بناء على عدم كون الشرط تعبدياً يمكن أن يقال بجواز الاستقراض للولي إذا كان غير ملي إلّا أنّه يكون وجيهاً عند الناس، بل ربما لا تكون المصلحة

بالنسبة إلى الملي وتكون المصلحة بالنسبة إلى الوجيه.

[كلام صاحب الجواهر في استقراض الولي]

كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّ في الجواهر بنى على عدم التعبدية بالملائة، وأن النصوص بصدد بيان غالب الأفراد الّتي توجد المصلحة في الاستقراض فيها، ولذا جوّز الاستقراض في صورة أخذ الرهينة من غير الولي عن الولي لأجل التصغير، وأشكل جواز الاستقراض في صورة كان الولي وجيهاً لاحتمال الموت بالنسبة إليه.

وأورد عليه أنّه لا وجه للفرق بين أخذ الوثيقة أو كون الولي وجيهاً؛ لأنّك لا تقول بتعبدية الملائة، وإلّا فلِمَ تعديت إلى صورة أخذ الوثيقة لوجود المصلحة؟

وبعد ما قلت فإنه موقوف على المصلحة فربما تكون المصلحة فيما لو كان وجيهاً.

أما احتمال موت الوليّ ففيه أن نظير تلك الإحتمال في صورة الملائة أيضاً موجود، وهو احتمال تلف مال الولي.

مع أنّك قد عرفت أن المدار على المصلحة العرفية سواء كانت مصلحة في الواقع أيضاً أم لا.

[ملاحظة المصلحة دائماً]

ثمّ قد عرفت أنّ ملاحظة المصلحة كما هو لازم في غير الأب والجد لازم فيها أيضاً.

نعم، للأب حق آخر قد سبق ذكره وهو يستفاد من أدلة خاصة كقوله عليه السلام «**أنت ومالك لأبيك**» لا دخل لها بالتصرف لأجل ولايته على مال الصغير.

ثمّ إن ذلك الحق الآخر أيضاً يكون خاصاً بالأب لاختصاص /١٥٣/ أدلته به، فلا وجه لمقايسة الجد عليه.

[مخالفة ابن ادريس في جواز الاستقراض مصلحةً]

ثمّ انّه لا مخالف في جواز أصل الاستقراض في صورة وجود المصلحة إلّا من ابن ادريس.

وأورد عليه أن ذلك مخالف لأصله من عدم حجية خبر الواحد أيضاً؛ لانّه غاية الأمر أن خصوص ما دل من الأخبار على جواز الاستقراض يكون أخباراً آحاداً إلّا أنّ ما دل على ولاية الوصي أو غيره من الاولياء قطعي عنده لاجل الإجماع أو كون أخبارها محفوفاً بالقرائن أو كونها متواترةً، ومقتضاها جواز تصرف الولي في مال الصغير إذا كان صلاحاً. والمفروض فيما نحن فيه أن الصلاح في الاستقراض، بل ربّما يكون عدمه مضراً فيتعين.

[لو لم يكن المستقرض ولياً أو ملياً]

ثمّ هذا كله لو كان المستقرض ولياً وملياً وأما لو لم يكن ولياً أو لم يكن ملياً واستقرض واتجر يكون ضامناً ويكون الربح للطفل.

هذا ما قاله الفقهاء إلّا أن لتلك المسألة صوراً عديدة؛ لانّه تارة تكون مصلحة الطفل في نفس تلك التجارة بلا استقراض، وتارة تكون مضرة له وتارة لا يكون له صلاحاً ولا فساداً في التجارة.

وعلى كل من التقادير الثلاثة فإما أن يستقرض ثمّ يشتري بالعين إما لنفسه أو للغير أو يشتري بذمته ثمّ يعطي عوضه مما استقرض أو يشتري في ذمة الطفل، ثمّ يؤدّي مما استقرض لنفسه.

وتارة لا يستقرض بل يشتري من مال الطفل، فنقول:

أما لو استقرض أولاً ثمّ اشترى بالعين، فهو يكون من الموارد الّتي يقولون انه ضامن، ويكون الربح لليتيم، وتدل عليه الروايات:

منها صحيح ربعي، عن الصادق عليه السلام في رجل /١٥٤/ عنده مال اليتيم، فقال: «إن كان محتاجاً ليس له مال، فلا يمس ماله وان هو اتجر فالربح لليتيم وهو ضامن»[١].

وفي خبر آخر: «إذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وأنت ضامن للمال وإن كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن للمال»[٢].

وأيضاً في [رواية] حسن بن مسلم في مال اليتيم: «العامل به ضامن ولليتيم الربح إذا لم يكن للعامل به مال»[٣].

[توسعة في مسألة الاستقراض والمصلحة]

ولا يخفى أن هذه المسألة مخالفة للقواعد، لانّه بعد ما قلنا بعدم جواز الاستقراض إما لكونه غير مليّ وإما لكونه غير ولي، والمفروض أنه لم يشتر للصبي حتّى تقول انه يصير تماماً بإجازة الولي في الأول والحاكم في الثاني، فلابدّ أن تكون تلك المعاملة باطلة.

وعلى هذا، فليس ربح حتّى يكون للصبي، وهكذا نقول ببطلان كل معاملة وقعت على مال الغير لا عن الغير. وليس هذا من العقد الفضولي حتّى تثمر بحاله الاجازة.

ثمّ إنّه لو سلّمنا وقلنا إن قصد كون المعاملة عن نفسه غير مضر في وقوع المعاملة على من له المال كما أنّه لو قلنا في نظير ذلك وهو بيع الوكيل عن نفسه بأن قصد كونه من نفسه غير مضر في وقوع المعاملة الواقعة على مال الموكل عن

---

١) تهذيب الأحكام ٣٤١/٦ ـ ٣٤٢، باب المكاسب، ح ٧٦.

٢) الإستبصار ٣٠/٢، باب الزكاة في مال اليتيم الصامت إذا اتجر به، ح ٧.

٣) الكافي ١٣١/٥، باب التجارة في مال اليتيم والقرض منه، ح ٢.

الموكل والمفروض أنه مأذون أيضاً في نفس المعاملة، فتقع المعاملة لكنه لا نقول مع ذلك بصحة تلك المعاملة إذا وقع عن الولي فيما نحن فيه؛ لأنّه بمجرد استقراض مال الطفل وبيع ماله صار فاسقاً؛ لكون ذلك أكل مال اليتيم بالباطل، فسقط عن الولاية، فلا يكون مأذوناً فيحتاج إلى الإجازة لو أوقعه /١٥٥/ لقوله تعالى: ﴿ولا تركنوا الى الذين ظلموا﴾[1].

أقول: في صيرورته فاسقاً بمجرد قصد الاستقراض مشكل لأنه بنفسه ليس من الكبائر ولا يصدق أكل مال اليتيم عليه. ولعله يصدق باعتبار بيعه لنفسه كما هو في بعض فروض المسألة مع القاعدة.

بيان ذلك انّك قد عرفت أن فرض المسألة انّما هو في صورة كانت مصلحة في المعاملة والّا ففي صورة لم تكن مصلحة في المعاملة تكون بجميع أقسامها باطلة.

وأيضاً مرادنا بالمصلحة، المصلحة الّتي كانت عند المعاملة، وأما إذا لم تكن مصلحة عند المعاملة. ثمّ حدثت المصلحة فذلك مسألة أخرى.

وأيضاً مفروض مسألتنا إنما هو في صورة يشتري بعين مال الصغير الّذي استقرضه سواء يشتري لنفسه أو لأجل الطفل، ولا مانع من الاشتراء لاجل الطفل مع كون العوض من ماله بظنّه كما أنّه لا مانع في ذلك لو كان حقيقةً ماله.

وإذا عرفت ذلك وعلمت بمورد النزاع، فاعلم أنه تكون لذلك صورٌ؛ لانّه إما أن يكون المتّجر هو الولي أو غير الولي، والولي أيضاً إما أن يكون هو الأب والجد أو الوصي والحاكم.

أما الأخيرين، فلا إشكال في أنّهما يعزلان عن الولاية بمجرد الفسق الحاصل من استقراض مال الطفل، والمعاملة به لنفسه على إشكالٍ سبق.

وأما الأب والجد ففي سقوط ولايتهما بالفسق خلاف. والأظهر هو السقوط.

ويظهر وجه توهّم عدم السقوط مما ذكرنا سابقاً.

---

١) هود: ١١٦.

فنقول: إنّه بناء على عدم سقوط ولايتهما بالفسق وبناء على ان قصد كون البيع عن نفسه لغو لا يضر بشيء وإنما تقع المعاملة عن صاحب المال كما أنّه لو اشترى الوكيل شيئاً لنفسه /١٥٦/ من مال الموكل، فإنه يقع عن الموكل ويصير قصده لغواً.

ففي هذه الصورة نقول: إن المعاملة تقع عن الطفل على طبق القواعد، ولا تحتاج إلى إجازة؛ لأنّه عقد صدر من أهله في محله، فيشمله جميع ما دل على صحة البيع.

إن قلت: انّهم يقولون: إذا اشترى شخص من ماله للغير شيئاً فإذا لم يجزه الغير، ففي وقوع ذلك عن نفسه يحتاج إلى الاجازة، وهذه منافية لما ذكرت من وقوع المعاملة في الوكيل صاحب العوض بدون الاجازة، ومنافية لما يذكره الفقهاء في عكس المسألة من أنّه إذا اشترى بمال الموكل لنفسه يقع للغير ولا يحتاج إلى الاجازة.

قلت: البيع ليس مجرد تبادل مال بمال، بل يحتاج إلى طيب النفس عن المالك أو من يقوم مقامه.

وعلى هذا إذا وقعت المعاملة عن الوكيل أو الولي، فيكون طيب النفس عن المالك موجوداً، بخلاف ما إذا باع من ماله للغير، فإن طيب النفس لأجل وقوع ذلك عن المالك ليس بموجود.

أقول: يمكن منع طيب النفس عن المالك في الولي فيما نحن فيه أيضاً؛ لأن الولي انما يقوم مقام المالك في كفاية طيب نفسه عن طيب نفس المالك، فيما إذا كان طيب نفسه في تلك المعاملة لأجل المالك لا لنفسه، والمفروض فيما نحن فيه عكس ذلك.

وعلى هذا، ففي تلك الصورة يحتاج إلى الاجازة من الولي لأجل الصغير.

لا يقال: إنّ مجرد المصلحة هنا يكفي.

لأنا نقول: إنه يلزم على هذا أن لا يحتاج إلى الاجازة ولو صدر من غير الولي

أيضاً.

إن قلت: في المعاملة مصلحة وفَعَله الولي بطيب النفس مع أن المفروض أنه ولي.

قلت: في هذا طيب من النفس كالأجنبي، فافهم.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ المفروض أنه معزل عن الولاية فيكون مأذوناً مجرد [...].

إن قلت: إنّ المفروض أن المعاملة مصلحة فيها للصبي، فلا يجوز للولي رده، واشتراط الاجازة في صيرورتها صحيحاً إنما هو في صورة كان له الرد والاجازة.

وأورد عليه: أنا لا نسلم ذلك، بل يتوقف على الاجازة /١٥٧/ مطلقاً.

وأقول: لابدّ من التأمل هنا.

وأما لو لم يكن الولي هو الأب والجد، فقد عرفت أنه ينعزل عن الولاية بسبب ذلك، فلم تكن المعاملة صادرة عن أهله، فلابدّ من الاجازة هنا قطعاً بعد ما قلنا من أنّه تشترط الاجازة، ولو لم يكن له الردّ.

ومن هنا علم حكم ما لو استقرض غير الولي واتجر من أنه لابدّ هنا من الاجازة عن الولي أيضاً بناءً على ما ذكرنا.

[الشراء في الذمة ودفع مال الصغير]

ثمّ هذا كله لو اشترى بعين مال الصغير، والمراد بالعين أعم من العين الشخصية أو الكلية في المعلوم في الخارج أو الجزء المشاع.

وأما لو اشترى في الذمة ودفع مال الصغير فتقع المعاملة عن نفسه، ويكون ضامناً لمال الصغير.

بل ويكون ما في ذمته أيضاً باقية، ولا يؤدّى بدفع مال الصغير عنه.

[مسألة اشتراء الكلي في الذمة]

ثمّ إن هنا مسألة وهو أنه إذا اشترى بشيء كلي في الذمة ثمّ عيّن ذلك الكلي من مال زيد مثلاً بعد إمضاء زيد ذلك، فهل تقع تلك المعاملة عن زيد أو عن نفسه؟

قد يقال: إنّها تقع عن زيد لما عرفت سابقاً من أنّه إذا اشترى بمال شخص تكون المعاملة لمالك العوض، ولا يضره قصد وقوعه عن نفسه.

وعلى هذا، نقول: إنّ المعاملة وان وقعت أولاً على الكلي إلاّ أنّه تعين ذلك الكلي في هذه العين الخارجية، فيكون مثل أن تكون المعاملة على نفس تلك العين الخارجية، والمفروض أنه مال زيد، فبعد اجازة زيد لابدّ أن تقع عنه.

والحاصل أنه إذا قلنا إن البيع عبارة عن تبادل ملكية شيء بشيء آخر لو يلزمه تبادل المالكين فكل من يكون له العوض يكون له المعوّض.

وإذا قلنا إن أداء ما في الذمة بعين خارجية عبارة عن تعيين ذلك الكلي في مصداق خاص لا أن الأداء بعين خارجي يكون معاملة مستقلة بجعل العين الخارجية عوضاً عن إسقاط /١٥٨/ ما في الذمة، فيلزم من تلك المقدمتين أن يصير المعوّض لمن يعيّن الكلي في ماله.

وعلى هذا، نقول: إنّ الولي إذا اشترى بالذمة وعيَّن ثمنه من مال الطفل فيصير المثمن له كما لو اشترى بعينٍ من أعيان مال الصغير.

ولكنه أورد على ذلك بأنا لا نسلّم ان مال الغير يكون مصداقاً لما في ذمته حتى يعينه فيه؛ لأن ما في ذمته عبارة عن شيء يكون هو ملتزماً به، والإنسان يلتزم بما يسلط عليه ويملكه، فالكلي الّذي يكون في ذمته عبارة عن درهم يصير ملكاً له مثلاً، فالدرهم الّذي لا يملكه ليس مصداقاً له.

لا يقال: إنّه يلزم على هذا، أن لا يجوز أن يؤدي شخص آخر ذلك الدين.

لأنا نقول: إنّه هنا نلتزم بأنه ليس من تعيين ذلك الكلي* إلاّ أنه يؤدي ما يساويه

---

*) *للاتفاق على أن تعيين الكلي بيد المديون مع أنّه لا يلزم في صورة التبرع ذلك، فيكشف من أنّه*

بدلاً من أن يسقط هو عنه، فتكون هنا معاملة جديدة.

فعلى هذا، فلا يتم ذلك التوجيه فيما إذا اشترى الولي بالذمة وأدّى من مال الصغير حتّى تصير هذه المعاملة عن الصغير.

وقد يتمسك له بالأخبار إلّا أن في الأخبار أن يتجر بمال الصغير. وفيما نحن فيه لم يتجر به، بل إنما يدفعه عوضاً عما في ذمته.

ولا يخفى أن ذلك غير مضر، لأن الاتجار بمال الصبي يصدق بدفع ماله عوضاً عما في ذمته، بل غالب المعاملات لو لم يكن جميعها إنما يقع على الذمة، ثمّ يدفع.

فعلى هذا، لابدّ أن تكون الأخبار شاملة لذلك.

وقد يورد أيضاً بأن التعبد هنا أيضاً غير ممكن لو كان المراد هو التعبد بوقوع المعاملة صحيحاً للصبي؛ لأن المعاملة إنما وقع للولي، فكيف يتعبد بوقوعه من غيره.

هذا مع أنّه مناف للقاعدة المسلمة من أنّ العقود /١٥٩/ تابعة للقصود؛ لأن هذا الشخص قصد ذلك عن نفسه.

إن قلت: إنّه سبق أن قصد نفسه لغو ولا محظور في كونه لغواً، فكيف تنكره هنا؟

قلت: إذا كان طرفا المعاملة هو العينين فتتبدل ملكية كل واحد بالآخر، فلازمه تبادل المالكين، فيكون قصد خلاف ذلك لغواً بخلاف ما لو كان أحد العوضين في الذمة والعهدة، فإنه لابدّ من تعيين الذمة من أنّه على ذمّة مَنْ، وإذا تعين بالقصد، فيكون العقد تابعاً له.

أقول: فيه أولاً: انه لا استحالة للتعبد هنا؛ لأنّه أي مانع في أن يقول الشارع في

ليس من تعيين ذلك الكلي، فافهم. (منه قدّس سره).

عقد صادر عنه شخص: انكم متعبدون بأن تقولوا[1] ان هذا العقد صادر بين آخرين. ومعنى ذلك انه لا يترتب أثر العقد بين الشخصين الأولين وإنما يترتب آثاره بين الآخرين.

فهذا كما في سائر الموضوعات التعبدية اما لان ذلك اعتبار صحيح عند العقلاء، فيترتب عليه الأثر كما هو الحق، أو ان المراد نفس ترتب الأثر كما هو مقالة الشيخ.

وأجيب عما ذكرنا بانه لا مانع من التعبد بهذا النحو إلاّ أنّ الأخبار لا تدل هكذا، وإنما تدل على إجازة نفس المعاملة الواقعة بين الشخصين الأولين. وإذا كان بطريق الاجازة، فلا يعقل وقوعه عن غيرهما، فتأمل.

وثانياً: أي مانع أن تقول: انه يشتري بدرهم لا في ذمته ولا في ذمة الصغير، بل درهم كلي يسلط على دفعه شرعاً، والمفروض أنهما لم ينعزلا عن الولاية لعدم اشتراط العدالة في الاب والجد، والمفروض أن قصد نفسهما لغو أيضاً، وتكون المصلحة فيه أيضاً فتقع المعاملة عن الطفل بعد دفع ماله؛ لما عرفت /١٦٠/ من أنّ الكلي يتشخص في هذا، فيكون هو طرف المعاملة.

وكل من كان له العوض، فله المعوض.

وثالثاً: إنّ وجه الاستحالة هو عدم تابعية العقد للقصد، فليس ذلك معه ايرادين. انتهى.

[توجيه صحة التعبد بصيرورة المعوض والربح للصغير]

ثمّ قد يوجه صحة التعبد بصيرورة المعوض والربح للصغير بأن نقول: إنّ العقد وقع على الذمة من الطرفين، فيبقى كل من الطرفين في ذمة الآخر أو يتساقطا[ن]، وإذا دفع العوضين، فيكون ذلك معاملة معاطاطية جديدة أمضاها الشارع إلاّ أنّه

---

١) في الأصل: بأن تقولون.

أورد عليه أن المعاطات قد ذكرنا في محله أنّه عقد فعلي، وهنا لم يكن قصدهما المعاملة حتى ما يتحقق العقد.

اللّهمّ إلّا أن نقول: إنّ الشارع اكتفى هنا بصرف التعاطي في كونه معاطاةً، ويكون قصد خلاف ذلك لغواً.

وقد يوجّه أيضاً بأن المعوّض اما يصير مال الولي أو مالك الأول.

وعلى كل حال يكون ذلك تقاصاً من الشارع لأجل الصغير؛ لان المالك الأوّل أخذ مال الصغير، فيجوز المقاصة من ماله. والولي أيضاً تصرف تلفه فيمكن التقاص منه، فتأملّ.

الّا أن ذلك التوجيه كسابقه لا يصحح كون الربح قبل القبض عن الصغير.

ثمّ لا يخفى أنّه لو بنينا على عدم انطباق وقوع المعاملة على ذمة الولي من الصغير مع القواعد، فنقول: إنّه لا تثمر الاجازة أيضاً بحاله؛ لأنّه لم يكن عقداً فضولياً عنه حتّى يجيزه، بل كان العقد من الولي.

[لو باع غير الولى مال الصبي بعد الإستقراض]

ثمّ هذا كله في الولي، واما غير الولي لو باع مال الصبي لا في الذمة بل العين بالعين بعد استقراض ماله، فهذه تكون معاملة فضولية قابلة للاجازة، ولو كانت / ١٦١ / الروايات شاملة لهذه الصورة لما كان مانع من التعبد بها لأنّه يصير صحيحاً باجازة الشارع كما يصير صحيحاً باجازة الولي؛ الّا أن الروايات لا تشمل معاملة غير الولي، لأنها تدل على صورة لو كان الولي ملياً لكان الربح له. وهذا لا يصح في غير الولي.

[هل تجب إجازة تلك المعاملة على الولي؟]

ثمّ يأتي هنا كلام في أنّه تجب اجازة تلك المعاملة على الولي أم لا؟ قد يقال

بوجوب الاجازة؛ لأن المفروض أن فيها المصلحة ففي عدم الاجازة تفويت لمصالح الطفل ويجب على الولي عدم تفويت مصالح الطفل.

وأورد على ذلك بانّ غاية ذلك أنها استرباح للصبي والاسترباح للصبي غير لازم على الولي.

وقد تبنى المسألة على ان العقد الفضولي ان كان يحدث حقاً نظير حق الخيار والشفعة فيجب على الولي اجازته؛ لأنّه كما يجب حفظ اموال الصغير يجب حفظ حقوقه على الولي، ولذا لابدّ من عدم التفويت في حق الشفعة والخيار.

وأما لو لم يحدث حقاً بل كان ذلك مجرد حكم من أنّه إذا جاز فيصير لازماً، فلا دليل على مراعاته.

ووجه كونه حقاً ان الحق عبارة عن حكم كان اسقاطه وعدم اسقاطه على يد شخص وهنا كذلك، فتأمّل.

وأما لو اشترى غير الولي بالذمة ودفع مال الصغير بعد الاستقراض فحكمه حكم ما لو اشترى الولي بالذمة كما سبق لما سبق.

[هل تجب الزكاة في هذه الصورة؟]

ثمّ إنّه في صورة تقع التجارة عن الطفل لالغاء قصد نفسه كما لو كان المتجر ولياً، فهل عليه زكاة أم لا؟ فيه خلاف.

ولا يخفى أن الأدلة الدالّة على أنّ في مال التجارة زكاة تدل على ثبوت الزكاة هنا، وكذا ما دل على ثبوت الزكاة في مال الصبي إذا حرّك له للتجارة.

نعم، في بعض الأخبار انه «إذا اتجر للصبي..»، وهذا لا يشمل ما نحن فيه؛ لأن المفروض أن التجارة لم تكن للصبي.

نعم، هذا لا يعارض ما دل على ثبوت الزكاة في هذه الصورة لعدم المنافاة.

نعم، يمكن ادعاء ظهور الأخبار الدالّة /١٦٢/ على ثبوت الزكاة في مال التجارة

أو مال الصبي بصورة كانت التجارة لصاحب المال.

[هل يضمن المتجر لمال الزكاة؟]

ثمّ إنّه بعد ثبوت الزكاة فللولي أن يخرج من مال الطفل، فهل يضمن المتجر لمال الزكاة أم لا؟

قيل: نعم، لأن يده كانت يد عدوان، فيضمن كل شيء ينقض المال من آفة سماوية[1] أو غيرها، ولو لأجل تعلق حكم من أحكام الله عليه كما لو غصب عبداً فزمن فصار حراً، فانه ضامن له، فيعطي الزكاة أولاً من مال التجارة، ثمّ يأخذون من المتجر.

أقول: هذا مشكل؛ لأن قصد اقتراضه وقصد كون التجارة له صار لغواً مع أنّه لم يتصرف في المال تصرفاً لم يكن مأذوناً فيه، ولذا لا وجه لثبوت الضمان.

وليس ضمان لشيء في كل مورد لم يتصرف تصرفاً لم يكن نفس التصرف مأذوناً فيه من جانب الشارع أو المالك.

[معاملة غير الولي على العين فضولياً]

هذا كله في الولي، وأما غير الولي فقد تقدم أن معاملته على العين تصير فضولياً محتاجةً إلى إذن الولي.

وعلى هذا، نقول: إنّ في المسألة السابقة لما كان الاتجار للصبي، فلا إشكال في ثبوت الزكاة، وأما هذه المسألة فلم يكن الاتجار للصبي ولم تتعلق الزكاة على مجرد عنوان البيع والشراء، بل تتعلق بعنوان التجارة مع أنّه ليس للولي أن يجيز عنوان التجارة أيضاً؛ لأنّه غير قابل للاجارة، فمقتضى القاعدة عدم ثبوت الزكاة.

نعم، قد يقال: إنّه بناء على كون الاجازة ناقلة لو قصد التجارة بنفس الاجازة،

---

١) في المخطوطة: آفت سماوي.

فيوجب تعلق الزكاة، وزاد بعض آخر: إنّه لو قلنا إن الاجازة كاشفة، لكن كشفاً حكمياً بمعنى أنك تتعبد من حين الاجازة ان تجري آثار العقد الصحيح من أول الأمر وإن لم تكن الآثار مترتبة قبل ذلك واقعاً؛ لأنّه يصير مثل أن ينقل الآن، فإذا قصد التجارة تتعلق الزكاة.

ولا يخفى أنّه لو اشترى سلعة ثمّ قصد التجارة فلابدّ من أن يلاحظ الحول من حين قصد التجارة وتتعلق به الزكاة.

وعلى هذا، نقول: لو كانت /١٦٣/ الاجازة كاشفة حقيقة أيضاً لما قصد التجارة يوجب ذلك لتعلق الزكاة به بعد الحول كما هو كذلك بناء على الناقلية أو الكاشفية الحكمية وإن لم يقصد التجارة، فلا يتعلق أصلاً بناء على جميع الاحتمالات.

ثمّ بناء على تعلق الزكاة لو قلنا إن الولي ضامن في المسألة السابقة، نقول هنا أيضاً بالضمان إلّا أنه لا نقول بضمان الزكاة لا هنا ولا هناك، بل عدم تعلق الزكاة هنا أوضح؛ لأن تعلق الزكاة انما هو لاجل قصد الاتجار من الولي، فلم يكن الأجنبي سبباً لتعلق الزكاة، حتّى يوجب ذلك لأن يصير ضامناً.

[تقرير آخر لتعلق الضمان على المستقرض]

ثمّ إنّه قد يقرر تعلق ضمان ما يخرج بعنوان الزكاة على المستقرض بتقرير آخر.

بيانه أنه لا إشكال في أنّه بعد استقراض مال اليتيم وبيعه يصير ضامناً لما له بأي نوع تلف المال، أما بالنسبة إلى الأجنبي فواضح، لانّه لم يكن مأذوناً لا في الاستقراض ولا في الاتجار، لا عن اليتيم ولا عن نفسه، فإذا لم يكن مأذوناً فيكون ضامناً بمقتضى قاعدة «على اليد» ولا يخرج من الضمان إلّا بعد اجازة الولي مع ردّه إليه، فيخرج من الضمانة. وبمجرد الاجازة تعلقت الزكاة به بعد مضيّ حولٍ من الاجازة.

[ملاحظة الحلول]

وقد تقدم أنه لا فرق في ملاحظة الحلول من زمان الاجازة بين أن تكون الاجازة ناقلة أو كاشفة، لانّه وان كان الفرق بين كونها كاشفةً أو ناقلةً موجود من حيث إنّه لو كانت ناقلةً، فتكون مثل أن يقع البيع حين الاجازة ولو كانت كاشفةً حكميةً، فيحصل النقل من حين الاجازة أيضاً.

إلّا أنه ينقل جميع ما ترتب على الثمن والمثمن من حين البيع إلى زمان الاجازة من المنافع، ولو كانت كاشفةً حقيقيةً فتكشف الاجازة من أنّه /١٦٤/ حصل النقل من حين البيع.

وذلك مبني على ان نقول: إنّ شرط صحة البيع ليس هو الرضاء[1] الفعلي، بل يكفي تعقب الرضاء أيضاً، فبعد الاجازة يكشف من أنّ العقد كان من العقود الّتي يتعقبه الرضاء، فيكشف من صحته من أول الأمر، الّا أنّه لما كان تعلق الزكاة مبنياً على قصد الاتجار ولا يقصد الاتجار للطفل إلّا من حين الاجازة، فلا يعتبر الحول الا من حينها.

واما في الولي، فقد عرفت أنه وإن كان أميناً، الّا أنّه لما تعدى بقصد الاستقراض يصير ضامناً وإن كانت ولايته باقية؛ لأنّه انما خصص قاعدة «على اليد» بالأمين [الذي] لم يتعد عما يجوز له وإذا تعدى يكون ضامناً وان كان على امانته باقياً. ولا تثمر التوبة وغيرها في رفع الضمان عنه.

وإذا عرفت أن المتجر يكون لجميع ذلك المال لو تلف، فنقول: لا فرق بين أن يتلفه بنفسه أو بتلف سماوي أو بتعلق حكم إلهي كما لو غصب عبداً، فصار زمناً فيصير حراً.

وعلى هذا، نقول: انه كان ضامناً للمجموع فتلف بمقدار الزكاة لتعلق حق الفقراء، فلابدّ أن يغرمه.

---

١) في الأصل: رضاء.

وأجيب عن ذلك بأنه لا يلزمه إلّا أن يغرم مرة واحدة فحينئذٍ نقول: يخرج من الضمانة بأن يعطيه إلى صاحبه أو من يعيّن صاحبه أن يعطي إليه أو من يعيّن من له أن يتصرف في مال صاحبه إليه.

وفيما نحن فيه كان للشارع أن يتصرف في مال هذا الشخص، وهو عين أن يصرفه إلى الفقراء فيخرج من الضمان بذلك.

نعم، لو لم يصرفه إلى الفقراء فيؤخذ منه.

وبعبارة أخرى: لا يضمن المال /١٦٥/ مرتين.

[التنظير بمسألة غصب العبد]

وأما تنظير ما نحن فيه بمسألة غصب العبد فقياس في غير محله؛ لأن في مسألة الغصب ذهبت الملكية من البين، وفيما نحن فيه تبدل مالكه فاعطاه إلى مالكه الآخر.

ثمّ لا يخفى أن عنوان كلام الأصحاب في النقدين إذا اتجر له، ونحن نعمّم لمطلق مال التجارة؛ لاطلاق الأدلة.

[الأقوال في زكاة الغلّات والمواشي للطفل]

هذا كله بالنسبة إلى النقدين، وقد عرفت عدم الزكاة ما لم يتجر به. واما الغلّات والمواشي للطفل ففيها أقوال ثلاثة:

قول بالوجوب، وقول بالحرمة من ابن ادريس على اصله، والمشهور بناؤهم على الاستحباب.

إذا عرفت هذا، فنقول: قد تقدم أنه لاَ مانع من كون تعلق حق بشيء مع كون الحق ندبياً كما في حق الأخوة ونظائره، فيتعلق حق الفقراء على الزكاة الّتي هي العين الخارجية كما تقدم أيضاً.

ثمّ قد عرفت أن مقتضى الأصل الأولى عدم الزكاة لأصالة البراءة*؟

ثمّ انقلب ذلك الأصل بما دل على الحكم الوضعي من ثبوت الزكاة في الاشياء الخاصة. وقد تقدم أنه كلما يعبر بلفظ «في» أو «على» يدل على الحكم الوضعي الّذي ليس هو دائراً مدار التكليف.

وقد عرفت انقلاب ذلك الأصل وتخصيص الأدلة[1] الدالّة على الحكم الوضعي أيضاً بوجوه:

الأول: ما يدل على ملازمة الحكم الوضعي مع الحكم التكليفي من قوله عليه السلام: «**انه ما لم يجب الصلاة لم يجب الزكاة أيضاً**».

الثاني: بما دل على عدم الزكاة على مال الطفل وانه ليس عليه زكاة. وقد تقدم أن ظاهره سلب ثبوت الزكاة في مال الطفل.

الثالث: رواية موثقة واردة في خصوص الغلات، وتصرح بعدم وجوب الزكاة في النخل للطفل.

فمقتضى ذلك كله عدم تعلق الزكاة /١٦٦/ في الغلات والمواشي من الطفل.

ولا يخفى أنّ الرواية الأخيرة حجة بانضمام عمل الأصحاب بها.

نعم، هنا رواية صحيحة من زرارة ومحمد بن مسلم[2] من أنّ غلات الطفل عليها صدقة واجبة.

فنقول: إنّه لابدّ من ملاحظة الترجيح، فنقول: إنّه بعد ثبوت حجية الرواية

---

*) ***لا يخفى أن أصالة البراءة انما هي [في الأصل: هو] بالنسبة إلى خصوص التكليف، وإثباتها لرفع الحكم الوضعي موقوف على اعتبار الأصل المثبت هنا، فالأولى ان نقول: باستصحاب عدم تعلق الزكاة بذلك المال بعد أن لم يكن متعلقاً به أولاً. (منه قدّس سره).***

١) في المخطوطة: أدلة.

٢) الكافي ٥٤١/٣، باب زكاة مال اليتيم، ح ٥ والرواية برمّتها هي: «عن زرارة ومحمد بن مسلم أنهما قالا: ليس على مال اليتيم في الدين والمال الصامت شيء فأما الغلات فعليها الصدقة واجبة».

الأخيرة لعدم الزكاة يكون هو مقدماً لصراحة النفي في عدم ثبوت الزكاة في النخل بخلاف ما دل على الوجوب، فإنه ليس صريحاً لامكان حمله على الثبوت اعني الثبوت الندبي.

وقد تقدم عدم المنافاة بين أن يكون الحق ثابتاً وعدم كونه واجباً، فيكون الأمر إمّا دائراً بين الصريح والظاهر أو الأظهر مع الظاهر، فلابدّ أن يعمل على طبق الصريح والأظهر، فليست الزكاة في الغلات واجبةً.

نعم، تكون مستحبةً لأجل الرواية الأخيرة.

نعم، في المواشي لا تكون مستحبةً أيضاً، ولو على المسامحة والاحتياط؛ لأن أدلة التسامح والاحتياط لا تتم في مورد يحتمل الحرمة.

ثمّ إنّه بعد ثبوت الزكاة فهل يكون عبادة للولي.

وبعبارة أخرى المستحب هو اعطاء الزكاة من مال الطفل لا نفس الزكاة، نظير إحجاج الصبي من أنّ المستحب هو الاحجاج لا الحج؛ أو يكون عبادة نظير سائر الضمانات المتعلقة بمال الطفل ويكون الولي مكلّفاً باخراجه.

قد يقال: انه عبادة الولي، لأنّه لم يكن عبادة للصبي، ويكون الولي نائباً عنه لعدم تعلق التكليف بالصبي مع أن الزكاة عبادة، فلابدّ من تعلقه بمكلف، فتعين أن يكون الولي هو المكلف، فيكون عبادة للولي.

(٤)

صلاة الإحتياط

تقرير أبحاث الآخوند ملا محمّدكاظم ـ سلَّمه الله ـ

متعلق بمباحث كتاب

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله ولعنة الله على أعدائهم

وبعد فاعلم ان صلوة الاحتياط التي يجب اتيانها لاجل الشكوك الواقعة في الصلوة المحتاج اليها اذا علم نقصان اصل الصلوة وخرج عن كونه شاكا بعد اتمام اصل الصلوة المجبورة فلها صور ثلثة الاول ان يلتفت بالنقصان قبل الاتيان بصلوة الجابرة الثاني ان يلتفت في وسطها والثالث ان يلتفت بعدها اما الصورة الثالثة فحكمها واضح حيث ان [illegible] الاخبار الكثيرة حيث يقول فيها الا اعلم شيئا اذا اتممت او نقصت أيكن عليك شيء فقلت ثم ذكرت انك اتممت او نقصت لم يكن عليك شيء وعمدة الاشكال في الصورة الثانية واما الاولى فلو لم يكن الاجماع على انه لم يكن الصلوة الاحتياطية فنقول انه يدل عليه كفاية الصلوة الاحتياطية وجوه منها ما يستفاد من مفهوم قوله اذا فعلت ثم ذكرت فان الظاهر من ذلك ان المكفاية الصلوة الاحتياطية انما هي في صورة وقع التذكر بالنقصان بعد فعل الاحتياط وذلك مستفاد من لفظ ثم فانه للتعقيب والتراخي نعم نرفع اليد عن استفادة التراخي منه لاجل الاجماع واستعمال لفظ ثم في مجرد التعقيب كثير والا فلو لم يكن مراده التعقيب فلا بد ان يقول انما فعلت ذلك لم يكن عليك شيء اتممت او نقصت وليس كلام الامام مثل سائر الكلام بان لا يؤخذ محل بخصوصياته اللهم الا ان يقال ان هذا القيد وارد مورد الغالب فلا مفهوم فيه فتكون هذه الرواية ح ساكتة فلا بد من الرجوع الى

/ ١٧٢ /[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

[صلاة الإحتياط]

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على خير خلقه محمّد وآله ولعنة الله على أعاديهم.

[صور صلاة الإحتياط لأجل الشكوك]

وبعد: فاعلم ان صلاة الاحتياط الّتي يجب اتيانها لأجل الشكوك الواقعة في الصلاة المحتاجة إليها إذا علم نقصان أصل الصلاة وخرج عن كونه شاكاً بعد اتمام أصل الصلاة المجبورة، فله صور ثلاثة:

الأول: أنّ يلتفت إلى النقصان قبل الاتيان بالصلاة[2] الجابرة.

الثاني: أنّ يلتفت في وسطها.

والثالث: أنّ يلتفت بعدها.

[حكم الصور الثلاثة]

أما الصورة الثالثة فحكمها واضحة، من أنّه ليس عليه شيء، حيث إنّه مقتضى الأخبار الكثيرة، حيث يقول فيها: «**ألا أعلمك شيئاً؟ إذا فعلت ثمّ ذكرت انك أَتْمَمت**

---

١) كتب المقرّر السيد الدرچهاي ـ قدّس الله نفسه الشريف ـ أعلى الصفحة بخطه: ***مقدار شش جزو از تقرير درس آخوند ملا محمدكاظم ـ سلّمه الله ـ متعلق به اول كتاب.***

٢) في الأصل: بصلاة.

أو نقصت لم يكن عليك شيء»[١].

وعمدة الإشكال في الصورة الثانية.

[لو التفت إلى النقصان قبل الإتيان بالصلاة الجابرة]

وأما الأول، فلو لم يكن الإجماع على انه لا تكفي الصلاة الإحتياطية، فنقول: إنّه يدل على عدم كفاية الصلاة الإحتياطية وجوه:

منها: ما يستفاد من مفهوم قوله عليه السلام «**إذا فعلت ثمّ ذكرت..**»، فان الظاهر من ذلك أن كفاية الصلاة الإحتياطة انما هي في صورة وقع التذكر بالنقصان بعد فعل الاحتياط، وذلك مستفاد من لفظ «ثم» فإنه للتعقيب والتراخي.

نعم، نرفع اليد عن استفادة التراخي منه لاجل الإجماع واستعمال لفظ «ثمّ» في مجرد التعقيب كثير، والّا فلو لم يكن مراده التعقيب، فلابدّ أن يقول: إذا فعلت ذلك، لم يكن عليك شيء أتممت أو نقصت. وليس كلام الإمام مثل سائر الكلام بأن لا يؤخذ عليه بخصوصياته.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ هذا القيد وارد مورد الغالب، فلا مفهوم فيه، فتكون هذه الرواية حينئذٍ ساكتة، فلابدّ من الرجوع إلى /١٧٣/ سائر الأخبار، فان كانت ناطقة فبها وإلّا فيرجع إلى الأصول والقواعد.

منها: إنّ قوله عليه السلام «**صلّ ركعتين**» بعد قوله: «**فانّي على الأكثر**» يظهر منه أن صلاة الركعتين مادامت باقية على البناء على الأكثر، وبعد علمه بالنقصان يرفع البناء على الأكثر من البين.

إن قلت: لعل صلاة الركعتين تكون موقوفة على حدوث البناء على الأكثر لا على بقائه.

قلت: ولا أقلّ انه يحتمل أن يكون الأمر كما قلنا من أنها متفرعة على البقاء

---

١) تهذيب الأحكام ٣٤٩/٢، باب أحكام السهو، ح ٣٦.

على البناء على الأكثر، فليس إطلاق في البين لكفاية صلاة الركعتين في هذه الصورة، فلابدّ من الرجوع إلى اطلاقات أخبار من نقص صلاته.

ولو قلنا: إن إطلاق أخبار «من نقص في صلاته» أيضاً لا يشمل لهذه الصورة فحينئذٍ نقول: لابدّ من الرجوع إلى قواعد الشك.

وقال الاستاد: القاعدة انه يعلم بوجوب واحد من شيئين:

أحدهما: لزوم اعادة الصلاة.

وثانيهما: اتمام الصلاة الأولى إما بضم ركعة إليها وإما باتيان صلاة الاحتياط. ومقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط بإتمام الصلاة الأولى إما بضم ركعة أو اتيان صلاة الاحتياط، ثمّ اعادة الصلاة.

ولكن فيه أولاً: انه لو احتملنا كون قصد التعيين شرطاً فتعين عليه رفع اليد عن الأولى بالمرة، ثمّ الاعادة مع قصد التعيين؛ لان حرمة رفع اليد عن الصلاة الأولى بعد عدم جريان الإستصحاب فيه يكون شكاً في التكليف، فتجري فيه أصالة البراءة. ومجرد انضمام هذا التكليف المشكوك إلى التكليف القطعي ـ وهو وجوب اتيان الصلاة / ١٧٤ / الواقعية ـ لا يوجب أن يصير التكليف المشكوك طرفاً للعلم الاجمالي، فيعين عليه أن يقيد الصلاة بدون اتمام الأولى.

وثانياً: لو قلنا بعدم لزوم قصد التعيين أيضاً نقول: إنّه ليس علم إجمالي في البين لما عرفت أن هذا العلم الاجمالي يكون ناشياً من انضمام التكليف المشكوك ـ وهو حرمة رفع اليد عن الصلاة الأولى ـ إلى التكليف المعلوم، وهو وجوب الاتيان بالصلاة الواقعية.

هذا، كله إذا علم بالنقصان قبل الشروع في الصلاة الإحتياطية.

[لو التفت بالنقصان في أثناء الصلاة]

وأما إذا علم به في أثنائه فهنا أقوال ثلاثة: وجوب اتمام صلاة الإحتياط، ورفع

اليد عنها واتمام أصل الصلاة، والبطلان وإعادة أصل الصلاة.

واستدل في الجواهر[١] لعدم البطلان بوجوه استصحاباً لصحة الصلاة المجبورة واستصحاباً لصحة الصلاة الإحتياطية الجابرة، وللأمر بها المقتضي للإجزاء وإطلاق الأدلة والاستيناس برواية عمار[٢].

وأورد عليه أما على استصحاب صحة الصلاة[٣] المجبورة بأنه إن ترد أن تستصحب صحة المجموع، فلم يوجد بعد حتّى تستصحب، وإن ترد ان تستصحب صحة المأتي بها إما بمعنى موافقتها لأمر أو بمعنى ترتب الأثر، فكلاهما لو كان قطعياً أيضاً لا يثمر في البين؛ لأن المفروض أنا نشك ان زيادة الركن ـ أعني تكبيرة الاحرام ـ مضر ومانع أم لا، واثبات صحة الأجزاء الماضية لا يثبت عدم المانعية؛ لأن مرادنا بالمانعية هو ما يمنع من جواز الحاق الأجزاء الغير المأتي بها بالاجزاء المأتي بها، والصحة بهذا المعنى لم توجد حتّى تستصحب؛ لأن هذه الصحة انّما توجد على فرض عدم الاتيان بالمانع واتيان /١٧٥/ سائر الأجزاء قبل تحقق المانع، فعدم الاتيان بالمانع وإن يحرز بالأصل إلاّ أن ترتب اتيان سائر الأجزاء قبل تحقق المانع عليه يكون مثبتاً.

نعم، لو قلنا إن الصلاة مركبة من الأجزاء وعدم هذا الشيء وجوده مانع لسائر الأجزاء فهنا يجوز إحرازه بالأصل، واتيان سائر الأجزاء بالوجدان، وإن بنينا على الاشتغال في مسألة الشك في المكلف به.

وكذا لو كان الشك من باب أن وجود المانع يرفع صحة الأجزاء السابقة فهنا أيضاً يمكن إحرازه بالأصل.

وأما لو كان احتمال أن يكون المانع مانعاً عن إلحاق الأجزاء الغير المأتي بها،

---

١) جواهر الكلام ٣٧٤/١٢.

٢) تهذيب الأحكام ٣٤٩/٢، باب أحكام السهو، ح ٣٦.

٣) في الأصل المخطوط: صلاة.

فهنا لا يمكن إحراز صحة الصلاة إلّا إذا قلنا بحجية الأصل المثبت اما مطلقاً أو فيما كانت الواسطة خفية، وقلنا: إنّ فيما نحن فيه تكون الواسطة خفية أو بنينا على البراءة في مسألة الشك في المكلف به*.

فحاصل الكلام انه لو احتملنا كون زيادة تكبيرة[1] الاحرام مانعاً عن جواز الحاق أجزاء الغير المأتي بها وبنينا على عدم حجية الأصل المثبت، فلابدّ أن نبني المسألة على مسألة البراءة والاشتغال.

وأما استصحاب صحة الصلاة الجابرة ففيه: أن صحتها من أول الأمر لم تكن معلومة لقوة احتمال أن تكون صحتها موقوفة على عدم تذكر النقص في أثنائها.

وأما قوله «فللأمر بها المقتضي للاجزاء» فأورد عليه بأنه لو أحرزنا أن قوله عليه السلام «وصلّ ركعتين» شامل لهذه الصورة، فلا يبقى لنا شك في الكفاية، بل كلامنا انما هو على فرض الشك لشمول «صل» لما نحن فيه، واحتمال أن يكون قوله «وصل ركعتين» مختصاً بصورة كان باقياً على الشك إلى آخر الصلاة الإحتياطية، وكان الدخول في الصلاة الإحتياطية من باب عدم الالتفات إلى انّه يحتمل أن يلتفت إلى النقصان في الوسط أو استصحاب بقاء الشك إلى آخر الصلاة على فرض الالتفات إلى /١٧٦/ هذا الإحتمال.

وكلاهما يرتفع بمجرد الالتفات إلى النقصان مع أن شمول قوله «وصل ركعتين» لما نحن فيه كان مشكوكاً كما هو المفروض.

وإذا عرفت أن شمول قوله «وصلّ ركعتين» مثلاً لهذه الصورة تكون مشكوكة وأن جواز الدخول فيه انما هو لاجل الأمر الظاهري الّذي جاء من قبل استصحاب

---

*) *أقول: فيه أن ذلك إنما يصح في صورة كان الشك في الأجزاء السابقة واللاحقة معاً، وأما لو كان الشك في خصوص الأجزاء اللاحقة فلا يجري أصل حتى يكون مثبتها حجة. (منه قدس سره).*

١) في الأصل المخطوط: التكبيرة.

البقاء على الشك إلى آخر الصلاة الإحتياطية، **فنقول**: انّه لو قلنا إن الأمر الظاهري يفيد الإجزاء، فإنما نقول بذلك لو لم يلتفت في وسط العمل إلى ما يخالفه ويرفع موضوعه.

واما تمسكه باطلاق الأخبار، فقد عرفت حالها سابقاً من أنّ الأخبار إما ظاهر[ة] في أن الحكم مختص بصورة وقع التذكر بعد الصلاة الإحتياطية أو لا أقل من أنّه لا إطلاق للأخبار لأن تشمل صورة يلتفت إلى النقصان قبل تمامية الصلاة الإحتياطية ويكون شمولها له مشكوكاً فيه، فلا إطلاق في البين حتّى يتمسك به.

وأما ما استُئْنِس به من رواية العمار، فلو لم تكن تلك الرواية مستأنساً بخلافه لا يكون مستأنساً على وفق مدّعاه.

[الإستدلال على بطلان الصلاة في هذا الوجه]

ويمكن أن يستدل لبطلان الصلاة بوجهين:

أحدهما: إنّ الاسلام وقع منه في غير محله عمداً، والسلام عمداً يكون مخرجاً عن الصلاة، فإذا خرج من الصلاة قبل تمامها كما هو المفروض فيكون مقتضاه البطلان.

وأجيب عن ذلك، بأن السلام العمدي الّذي يكون مخرجاً عن الصلاة، انّما هو لو كان بدون أمر الشارع ولو كان شاكّاً أيضاً.

وأما لو كان بامر الشارع بقوله «اِبْنِ على الأكثر» فلا دليل على انه يوجب البطلان، بل يكون ذلك مثل أن يسلّم نسياناً. والسلام في حال النسيان ليس مخرجاً ويكون مورداً للأدلة الّتي دلت على صحة الصلاة في صورة تذكر النقصان ولا أقل من الشك في دخوله في عنوان من يسلّم عمداً في وسط الصلاة، فلابدّ أن يتمسك باطلاق «نقص عن صلاته.

الثاني: إنّه زاد هنا ركناً وهو تكبيرة الاحرام، وزيادة الركن تكون مبطلة؛ الّا أن

ذلك مبني على بيان زيادة الركن في الصلاة.

فنقول: إنّه قد يقال إنّ زيادة الشيء في المركبات الإعتبارية انما يتحقق فيما قصد كونها جزءاً من الصلاة مثلاً وإلّا فمجرد اتيان عمل في ضمنها لا يسبّب لأن يصير ذلك الشيء منه الّا انه يظهر ـ من التعليل /١٧٧/ الوارد في عدم جواز قراءة سورة العزائم في الصلاة، بأنّه إذا سجد يوجب ذلك للزيادة في فرض الله ـ أن إتيان عنوان الجزء ولو بدون قصد الجزئية أيضاً يعدّ زيادة إلاّ أنّ ذلك مختص بما فرضه الله لا بما سنّه النبي صلى الله عليه وآله.

أقول: بل الظاهر أن نقول: إنّ المراد من الزيادة هو اتيان عنوان الجزء مطلقاً ولو فيما سنّه النبي صلى الله عليه وآله؛ لانّه يفهم من الرواية أنّ معنى الزيادة هذا، ثمّ لو شككنا في أنّ هذا يوجب بطلان الصلاة أم لا، فلابدّ أن يرجع إلى الأصل، وقد مرّ الأصل في هذه المسألة.

[فرع]

[في البناء على الصحة لو تذكر النقصان]

ثمّ انّه يأتي في البين كلام آخر، وهو أنّه لو بنينا على صحة الصلاة في صورة تذكر النقصان في وسط الصلاة الإحتياطية، فهل يجب عليه اتمام الصلاة الإحتياطية واتمام الصلاة به، أم أنّه لابدّ من رفع اليد عنه بالمرة واتيان ركعة مستأنفة بعد ذلك؟ نسب إلى الشيخ انه ابتنى المسألة على ان زيادة الركن هل هو أن يأتي بالركن بقصد خصوص هذه الصلاة كما يقوله العلامة أم لا؟ بل نقول: إنّ معنى زياده الركن هو أن يأتي بذلك العنوان بقصد أيّ شيء كان.

فعلى الأول قال بوجوب رفع اليد عن الصلاة الإحتياطية، لأنّه إذا رفع اليد عنها، فلا يلزم زيادة التكبيرة بقصد هذه الصلاة وإنما زاده بقصد كونها جزء من الصلاة الّتي صارت اجنبية لاجل رفع اليد عنها.

وعلى الثاني؛ لابدّ من احتساب الصلاة الإحتياطية؛ لأن عنوان التكبيرة زيد في الصلاة على كل حال، سواء رفع اليد عنها أم لا، فلا وجه لرفع اليد عنها. ولما كان مذهبه في الزيادة مذهب العلامة، فلذا قال بوجوب رفع اليد عنها.

وأورد عليه بأن هذا البناء غير صحيح؛ لأنّه اما أن تقول بأن الصلاة الإحتياطية تكون صلاة مستقلة جابرة على فرض النقصان أو انّه تقول هنا جزء للصلاة ومتمّم لها على فرض النقصان.

أما لو قلنا بانها جزء من الصلاة ومتمم لها وليست صلاة مستقلة /١٧٨/ فلأنّه يأتي بالصلاة الإحتياطية على أن تكون جزء للصلاة على فرض النقصان؛ فإذا انكشف النقصان، فيعلم انه كان إتيانه بقصد الجزئية؛ لأنّه قصد الجزئية على فرض

النقصان، وقد علم ان الفرض محقق، فزيادة تكبيرة الاحرام بقصد الجزئية لهذه الصلاة تحققت في البين سواء رفع اليد عن الصلاة الإحتياطية أم ما رفع. فإذا فرض صحة الصلاة، فلابدّ أن تكون التكبيرة غير مضرة.

[لو قلنا إن صلاة الإحتياط صلاة مستقلة]

وأما لو قلنا بأن الصلاة الإحتياطية صلاة مستقلة، فنقول: إنّ التكبيرة لا تراد بقصد الجزئية، واحتساب هذه الصلاة عن الركعة الأخيرة لا يوجب لأن تصير زيادة التكبيرة بقصد الجزئية، لأنّه وقع على ما وقع عليه أولاً.

هذا، مع أنّه يمكن له احتساب غير التكبيرة من الصلاة الإحتياطية عن الركعة الأخيرة.

نعم، نفس الاحتساب يحتاج إلى دليل. وهذا مطلب آخر غير ما بنى الشيخ المسألة عليها كما لا يخفى، فافهم.

أقول: لا يخفى أن كون الركعة الإحتياطية جزء أو مستقلة انما هو مطلب واقعي ليس لخصوص ذات هذه المسألة ثمرة عملية بحيث لو قلنا بانه جزء نقول: لابدّ أن يقصد الجزئية، وان كانت مستقلة فلابدّ أن لا يقصد الجزئية.

ومما ذكرنا ظهر ما في الكلام الّذي ذكرناه قبيل هذا.

وأجيب عما ذكرنا بأن هذا الشخص وإن لا يدرِ أن الركعة الإحتياطية جزء أم لا، الّا انّه يقصد الركعة الإحتياطية الّتي تكون مأموراً بها في الصلاة، فإذا فرضنا أن الركعة الاحتياطية تكون جزء، فيكون قصد هذا الشخص أيضاً هو الجزئية.

غاية الأمر انّه لا يدري هذا القصد بحسب التفصيل، ولكن قصده إجمالاً حيث قصد /١٧٩/ الصلاة الإحتياطية الّتي أمر الشارع بها.

وصحة هذا الجواب مبني على أن يكتفى في صيرورة الركن زائداً بهذا المقدار من القصد.

[صورة جمع الجزء الفائت مع صلاة الإحتياط]

المسألة الثالثة فيما لو كان عليه جزء فائت كالسجدة وكان عليه صلاة الإحتياط لواحد من الشكوك المعتبرة، فهل يقدم الجزء الفائت أم لا؟ فيه اقوال واحتمالات: تقديم الجزء الفائت وتقديم الصلاة الإحتياطية والتخيير بينهما ورفع اليد من أصل الصلاة، ثمّ الاعادة.

أما تقديم الجزء الفائت فلما دل دليله على انّه إذا سلّمت وانصرفت فأت به.

وأما تقديم الصلاة الإحتياطية كما قوّاه الشيخ من حيث إنّ الصلاة الإحتياطية جزء للصلاة والجزء الفائت لابدّ أن يكون بعد الصلاة كما هو مقتضى الأخبار.

وأورد على الشيخ أوّلاً بأنا لا نسلّم أن يكون جزء.

نعم، نحن نقول: إنّه لو قلنا بأن الصلاة الإحتياطية ليست بجابرة، بل تكون بنفسها جزء الصلاة فحينئذٍ نقول: إنّه تكون جزء الصلاة على فرض النقصان والاحتياج إليها. وهذا الفرض غير معلوم الحصول.

وثانياً: لو فرض فرضاً محالاً أن الصلاة الإحتياطية تكون جزءاً مطلقاً، الّا أنّه لا نسلّم ان الجزء الفائت لابدّ أن يكون بعد كل ما يوجب لتمامية الصلاة، وإنما ادلتها تدل على أنها بعد السلام والانصراف.

وقد يجاب عن الإيراد الأوّل عن قبل الشيخ بأن مراده ليس أن الصلاة الإحتياطية جزء مطلقاً، بل انما تكون جزء على فرض نقصان أصل الصلاة، ولكن لمّا يكون من المحتمل أن يكون جزء، فلابدّ أن يراعى فيه جميع ما يراعى / ١٨٠ / في الجزء.

وأورد على ذلك بانّه على فرض تسليم كون الصلاة الإحتياطية جزء من الصلاة على فرض النقصان، نقول: إنّه لا ينافي مع كونه جزء أن تقع السجدة في البين؛ لأن السجدة ليست من المنافيات بل تكون جزء بناءً على مذهب الشيخ كما أن الصلاة الإحتياطية أيضاً تكون جزءاً. وسيأتي حكم المسألة بناءاً على أن لا

تكون السجدة جزء ولا صلاة الإحتياط.

وأما الدليل على التخيير من حيث إنه اقتضى كل واحد منهما أن يقع شيئاً بعد الصلاة فوراً فتزاحم السببان، فلابدّ من التخيير.

وليس هذا من باب التعارض، لان باب التعارض نعلم فيه أن أحدهما مراد، بل يكون من باب التزاحم حيث نعلم ان الفورية في كل منهما مطلوب، ولكن لا نقدر أن نأتي به كذلك.

ولكن فيه أنّه لو نعلم بالاجماع أو من أدلة الطرفين انه لم يحتمل في البين أن يكون واحد منهما موقتاً بالفورية، ولا نحتمل أن تكون الفورية شرطاً في واحد منهما فالتخيير متين بعد إبطال أدلة المعيّنين إلاّ أنّ الإحتمال بعدُ موجود، بل قد يقال إنه لا إطلاق لأدلة الطرفين حتى يشمل مورد الاجتماع.

ولكن فيه أولاً: إن الاطلاق من هذه الجهة موجود من حيث إنّه بصدد الحكم الفعلي لكل واحد من الجزء الفائت والمشكوك فيشمل جميع الموارد سواء اجتمعا أم لا.

نعم، كل واحد يكون مشتملاً على انه لابدّ أن يكون جابراً بعد الصلاة فوراً، وحكم الفورية في صورة الاجتماع لا يمكن أن يكون باقياً[1] على حاله /١٨١/.

وثانياً: ان الظاهر أن ذلك متفق عليه من أنّه ليس الحكم الواقعي للمسئلة هو البطلان.

واما القول بتقديم ما كان سببه مقدماً لما وقع السبب أولاً فيقتضي ذلك اتيان شيء بعد الصلاة فوراً، فإذا وقع السبب الثاني، فيكون وقته وهو بعد الصلاة فوراً مشغولاً بعمل آخر، فلا يجوز أن يقتضي السبب الثاني الفورية، فباطل؛ لأن دليل السبب الثاني ليس ناظراً إلى الدليل الأول.

ولذا يقتضي هو أيضاً للفورية، غايته انه يقع التزاحم مع أنّه يجوز أن يقال: إنه

---

١) في الأصل: باقٍ.

وإن كان وقوع السبب في وسط الصلاة إلاّ أنّ الأمر باتيانه انما هو بعد التسليم والانصراف، فليس تقدم وتأخر في البين، فيكون نظير انه لو قال الشارع أولاً «انقذ الغريق»، ثمّ قال «انصر المظلوم» فوقع الابتلاء بهما، بل على كل حال يكون نظير هذا المثال، فافهم.

[الأصل في المسألة]

وإذا بطل جميع الأقوال، فلابدّ من تمهيد الأصل في المسألة، فنقول: إنّ الأصل في المسألة انه لو لم نحتمل أن تكون الفورية شرطاً بل كان مجرد تكليف بالفورية وقلنا إن إطلاق الأخبار العلاجية شامل لصورة الاجتماع كما تقدم سابقاً، فحينئذٍ لو قدّم كل واحد لا مانع فيه؛ لأن التكليف بالفور وإن كان موجوداً؛ الّا أنّه لما لم يكن معلوماً، فلم يمكن امتثاله.

وأما لو احتملنا كون الفورية وقتاً لأحدهما بالخصوص أو علمنا انه تكليف إلّا انّه يشترط في صحة الصلاة أن يكون أحدهما بالخصوص مقدماً أو قلنا بانه لا إطلاق لأخبار الطرفين حتّى يشمل صورة الاجتماع فحينئذٍ لو احتملنا انه لو نرفع اليد عن الصلاة السابقة ونعيد الصلاة /١٨٢/ تكون غير كافية لاحتمال أن يكون الاتيان بما اتينا به من الصلاة مانعاً عن امكان ادراك مصلحة الصلاة الواقعية بصلاة مستقلة أخرى. ـ ونسب إلى الجواهر[1] انه حكي هذا الإحتمال عن بعض ـ فحينئذٍ لابدّ من اتيان الركعة الإحتياطية والجزء الفائت مخيراً في تقديم أي واحد؛ لأنّه لا يمكنه إلّا ذلك لجهله بالواقع، ثمّ إذا أتى بهما يعيد الصلاة.

واما إذا قطع بانه لو رفع اليد عن الركعة الإحتياطية والجزء الفائت تذهب الصلاة السابقة من البين ويتمكن من اتيان الصلاة الواقعية على طريق صحيح فحينئذٍ له

---

١) انظر جواهر الكلام ٣٧٣/١٢.

رفع اليد عن الصلاة حتّى قبل الفراغ[1] عن أصل الصلاة؛ لأنّه وان كان عالماً بوجوب الاعادة أو اتمام الصلاة والجبر بالركعة الإحتياطية والاتيان بالفائت إلاّ أنّ وجوب الاتمام تكليف مشكوك ناش عن احتمال صحة الصلاة، فيكون قطعها حراماً، وتكليف معلوم، وهو وجوب الاتيان بالصلاة الواقعية في ضمن الاعادة أو غيرها.

فإذا علم انه لو رفع اليد عن الصلاة السابقة وأعاد الصلاة، فاتى بالتكليف المعلوم أولاً وهو وجوب صلاة الظهر مثلاً، غاية الأمر أنه يحتمل أن يكون رفع اليد عن الصلاة الأولى حراماً يرفع هذا الإحتمال باصالة البراءة.

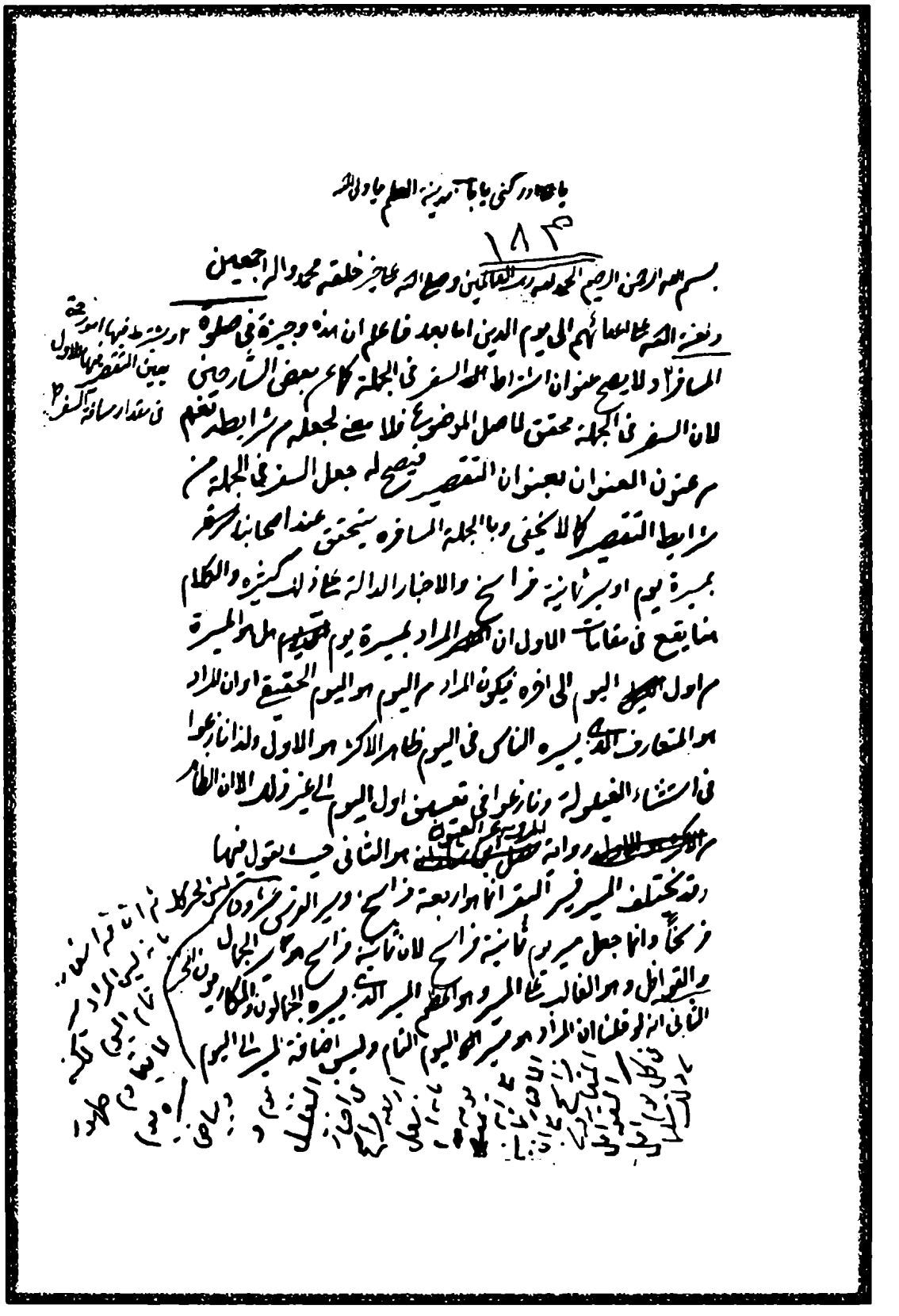
وقد علمت ان العلم الاجمالي بالتكليف أيضاً ليس في البين، والعلم الاجمالي المدّعى انما حصل من ضمّ تكليف معلوم إلى تكليف مجهول. وهذا غير موجب للإحتياط.

---

١) في المخطوطة: الفراق.

(٥)

وجيزة في صلاة المسافر



الصفحة الأولى من صلاة المسافر بخط السيد الدرچهاي



صفحة أخرى من صلاة المسافر بخط السيد الدرچه‌اي

بسم الله الرحمن الرحيم

يا علي أدركني يا باب مدينة العلم يا ولي الله

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على خير خلقه محمّد وآله أجمعين ولعنة الله على أعدائهم إلى يوم الدين.

[صلاة المسافر]

اما بعد، فاعلم ان هذه وجيزة في صلاة المسافر، ويشترط فيها أمور حتّى يعين التقصير فيها:

[مقدار مسافة السفر]

الأول: في مقدار مسافة السفر. ولا يصح عنوان اشتراط السفر في الجملة كما عن بعض الشارحين[1] لأن السفر في الجملة محقق لأصل الموضوع، فلا معنى لجعله من شرايطه.

نعم، من عنون العنوان بعنوان التقصير، فيصح له جعل السفر في الجملة من شرايط التقصير كما لا يخفى.

وبالجملة المسافرة تتحقق عند أصحابنا بمسيرة يوم أو سير ثمانية فراسخ. والأخبار الدالّة على ذلك كثيرة، والكلام هنا يقع في مقامات.

---

١) الظاهر أن مراده بعض شارحي شرايع الإسلام للمحقق الحلي أعلى الله مقامه، وسينقل قول المحقق متناً، ثم يشرحه.

[المراد بمسيرة يوم]

الأول: إنّ المراد بمسيرة يوم هل هو المسيرة من أول اليوم إلى آخره، فيكون المراد من اليوم هو اليوم الحقيقي أو ان المراد هو المتعارف الّذي يسيره الناس في اليوم؟ ظاهر الأكثر هو الأول، ولذا نازعوا في استثناء الغيلولة، ونازعوا في تعيين أول اليوم إلى غير ذلك إلاّ أنّ الظاهر من رواية مروية عن العيون[1] هو الثاني، حيث يقول فيها: «**وقد يختلف المسير، فسير البقر انما هو أربعة فراسخ، وسير الفرس عشرون فرسخاً، وإنما جعل مسير يوم ثمانية فراسخ، لان ثمانية فراسخ سير الجمال والقوافل، وهو الغالب على المسير. وهو اعظم المسير الّذي يسيره الجمالون والمكاريون..**» الخبر*.

[هل يقدّر اليوم من أول طلوع الفجر؟]

الثاني: إنّه لو قلنا إن المراد هو مسير اليوم التام وليس اضافة المسير إلى اليوم /١٨٥/ من قبيل قولك «وضعت يدي على رأس فلان» فحينئذٍ هل يقدّر اليوم من أول طلوع الفجر أم لا؟

فنقول: اعلم أولاً انه لا إجماع في البين على تعيين أول طلوع الفجر ولذا نسب إلى الأردبيلي[2] التردد** في ذلك وبعضهم يتمسكون إلى بياض يوم الوارد في

---

١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١١٩/١ ـ ١٢٠، باب في العلل التي ذكر الفضل بن شاذان إنه سمعها من الرضا عليه السلام ..، ح ١ والرواية مفصلة.

*) *ليس الخبر كذلك.*

ثمّ إن فيه إشعاراً بانه ليس المراد سير تمام اليوم لكنه لا يقاوم ظهور مسيرة يوم وبياض يوم، والتعليل في اخبار أربعة فراسخ بانه اسفل (؟) يومه مع أنّه بمقتضى الأخبار ثمانية فراسخ مع أن المتعارف فيه من القوافل في كل يوم أقل من ذلك مسلّماً. (منه قدّس سره).

٢) انظر مجمع الفائدة ٣٦٣/٣.

**) *لم تَرَ منه التردد في شرح الإرشاد. نعم الإجماع غير معلوم. (منه قدّس سره).*

الأخبار.

وعلى هذا، نقول: يحتمل أن يكون بياض يوم إشارة إلى قوله تعالى: ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود﴾[١].

والمراد بالخيط الأبيض هو اليوم كما أن المراد بالخيط الاسود هو الليل إلاّ أنّه لم يثبت حقيقة شرعية لليوم في هذا المعنى مع أن الظاهر من بياض اليوم ـ سواء كانت الإضافة بيانية إلى البياض من اليوم أو كان المراد من البياض هو نفس اليوم ـ هو المقدار البيض من اليوم الّذي يصير تمام المعالم بيضاً.

[هل تستثنى الغيلولة من اليوم؟]

الثالث: إنّه بناء على كون المراد هو تمام اليوم فهل تستثنى منه الغيلولة؟

قد يقال: نعم، لأنّه منصرف إلى المسير المتعارف، والسير المتعارف في تمام اليوم يكون مع الغيلولة.

[التحقيق في مسيرة يوم]

ولكن التحقيق ان نقول: إنّ مسير اليوم محتمل لاحتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون المراد هو السير المتعارف الّذي يسيره[٢] الجمالون ولو كان هذا السير في أقل من اليوم بل نصف يوم. وبه نصحّح ما ورد في بعض الأخبار من تعيين المسافة بمسير يوم وليلة؛ لأنّه قد سبق أن الإضافة هنا من قبيل الإضافة إلى الشيء باعتبار جزئه.

والثاني: أن يكون المراد سير تمام /١٨٦/ اليوم بالسير الّذي يقع في ضمنه الغيلولة وأمثال ذلك.

---

١) البقرة: ١٨٧.

٢) في الأصل المخطوط: يسرونه.

الثالث: أن يكون المراد هو السير من أول اليوم إلى آخره من دون استثناء.

والتحقيق انه لو رفعنا اليد عن المعنى الأول، فلابدّ أن نأخذ بالمعنى الثالث.

توضيح ذلك أنه بعد ما رفعنا اليد عن الإحتمال الأوّل المتعارف، وقلنا إن المراد هو التقدير بسير تمام اليوم، فيصير قولك مسير يوم مثل قولك مسير ساعة، فكما انه لو نقص عن الساعة لا يصدق ساعةً، كذلك لو نقص من اليوم لا يصدق اليوم.

توضيح ذلك أنا ذكرنا مكرراً أن التسامح العرفي كثيراً ما يرجع إلى تغيير المعنى العرفي مع المعنى اللغوي، وتسامحهم هنا معتبر كما أن اليوم لو كان في اللغة من أول طلوع الشمس إلى غروبها إلاّ أنّ اليوم الّذي يطلق في لسان أهل العرف يشمل ما كان أنقص من ذلك بمقدار قليل قطعاً، فلو اراد من يتكلم مع أهل العرف غير هذا المعنى، فلابدّ أن يبيّنه لهم.

وتارة تكون مسامحتهم عن التسامح واقعاً، فهنا لا يكون معتبراً كما في ما نحن فيه؛ لأن اليوم ليس عندهم ما كانت الغيلولة خارجةً عنه مع أن المفروض أنه لم يرد اليوم المقيد بالسير المتعارف على فرض أن يسيروا[1] كذلك حتّى يقال بذلك.

الرابع: إنّ السير هو السير المتوسط الّذي يكون سير القطار من الجمال كما به صرّح في الرواية. والمراد من اليوم لو قلنا بانّه /١٨٧/ لا إطلاق لليوم لابدّ أن يؤخذ بالأيام المعتدلة. إما للانصراف أو لأنها القدر المتيقن؛ لأن تعيين خصوص الأطول مما لا يلتفت إليه.

وأما لو كان إطلاق في البين، فلابدّ أن يكون الحد هو أقلها.

توضيح ذلك ان المفروض أن المسافة انما هي شيء معين في الواقع ومسير يوم وغير ذلك يعيّنونها.

فعلى هذا لو كان لفظه دالاً على ان المسافة يحصل بسير أي يوم كان كما هو

---

١) في المخطوطة: يسيرون.

مقتضى الاطلاق، فعلى هذا، لو لم تحصل المسافة بأقصر الايام فينافي ذلك مع إطلاق كلام الإمام، فلابدّ أن يحصل به، وذلك أيضاً بعد الأخذ بالمفهوم العرفي، وبعض المسامحات العرفية الّتي مرجعها إلى اختلاف لفظ اليوم المتداول عند العرف أو المسير المتعارف مع المعنى اللغوي، ويؤخذ بأقلها.

هذا كله بناء على ما ذكروه*.

واما بناء على ما ذكرنا من أنّ المراد هو السير المتعارف الّذي يكون طريقة الناس أن يسيروها[1] فلا يحتاج إلى كثير مما ذكرنا.

[الكلام في ثمانية فراسخ]

الخامس: في أن مسيرة يوم مع ثمانية فراسخ هل هو متحد، وهما إما قريبان لشيء واحد أو ان الحكم معلق على خصوص هذين العنوانين وهما قد يختلف، فلابدّ مع العلاج؟

فنقول: أوّلاً إنه لا يخفى أنّ مسيرة يوم تختلف واقعاً لا مسامحةً إلّا أن الحد

---

*) *تقدم في الهامش من الشواهد على ان المراد مسير تمام اليوم.*

هذا مع أن من الواضح انه ليس المتعارف من سير القوافل ثمانية فراسخ في كل يوم، بل المتعارف أربعة أو خمسة أو ستة، والأزيد من ذلك في اليوم نادر.

وعلى هذا، نقول: بعد انه تكون شواهد كثيرة على انه ليس المراد اشتغال اليوم بالسير، بل المراد حدّ مخصوص من المسافة ولو سار في ربع يوم أو أيام كثيرة، فعلى هذا يحتاج إلى تعيين اليوم وكيفية السير، فنقول: لو كان إطلاق في أخبار «مسيرة يوم» بحيث تدل على كفاية سير أيّ يوم كان فحينئذٍ يسير الحد أقصر الأيام، انما الكلام في إطلاق كذايي في أخبار مسيرة يوم.

وعليه نقول: الظاهر ثبوت مثل هذا الاطلاق لبعض أخبارها المعتبرة كما لا يخفى على المراجع المتأمل. وعدم ثبوت هذا الاطلاق لبعض آخر منها غير مضر بعد انه ليس فيه ظهور على الخلاف أيضاً. (منه قدّس سره).

١) في الأصل: أن يسيرونها.

والميزان لابدّ وأن يكون هو الأقلّ، وكذلك ثمانية فراسخ أيضاً تختلف ولو عيّنت بالعشرات؛ لانها مختلفة إلاّ أنّ المعيار لابدّ وأن يكون على الأقلّ بتقريبٍ سبق.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: ان الّذي / ١٨٨ / يكون حداً من مسير يوم ـ وهو الأقلّ منها ـ لابدّ وأن يكون متحداً مع الّذي هو أمارة من ثمانية فراسخ، وهو أيضاً أقل محتملاتها.

ونقل عن الشيخ ادعاء القطع على ذلك.

واستدل في الجواهر[1] على ذلك بانه حمل ثمانية فراسخ على مسير يوم، فلابدّ أن يكونان متحدين.

وأورد على ذلك بانّه ربما يكون المحمول أعمّ فلا يكفي مجرد ذلك إلّا أن الحمل من الطرفين في الأخبار موجود من أنّه يقول: «**مسيرة يوم ثمانية فراسخ**».

وفي خبر[2] أن «**ثمانية فراسخ مسيرة يوم**».

أقول: لا يخفى أنّ الحمل من طرف واحد أيضاً يكفي لأن المفروض أن مسيرة يوم الّذي يقصر فيه نص الإمام عليه السلام على انه هو ثمانية فراسخ الّذي يجب القصر فيه.

وقد سبق أن مسيرة يوم يؤخذ بأقل احتمالاتها، والإمام عليه السلام يقول: إنّ هذا الأقلّ هو ثمانية فراسخ، وثمانية فراسخ أيضاً لابدّ أن يؤخذ بأقل احتمالاتها، فيصير جزئياً منحصراً في فرد. وإذا صار هكذا فلا يحتمل أن يكون المحمول أعم، وإنما أعمية المحمول في مورد يكون من باب حمل الكلي على أفراده.

السادس: إنّ بعد ما قلنا إن مسيرة يوم وثمانية فراسخ إما زمان للمسافة التي لابدّ أن يقصر، فإذا عينت أحدهما يعين الآخر؛ لانهما متحدان.

وإذا فرضنا اختلافهما بأن نقول: انهما وإن كانا متحدين بحسب المفهوم، الّا أنّه

---

١) جواهر الكلام ١٩٧/١٤.

٢) علل الشرائع ٢٦٦/١، باب علل الشرائع وأصول الإسلام، ح ٩. والرواية مفصلة.

في تعيين المفهوم في الخارج قد يقع الاختلاف /١٨٩/ كما أنّه إذا قلنا إن عشرة أشبار متحد مع الذراعين[1] إلاّ أنّه في مقام التعيين في الخارج قد يقع الاختلاف بحيث ربما يصير شيء ذراعين ولا يصير عشرة أشبار.

وعلى هذا، نقول: إنّ هذا الاختلاف بحسب الخارج بعد ما بيّنا أنّ المعيار هو الأقلّ من كل منهما وأنهما متحدين، لابدّ إما أن يكون لأجل عدم صحة الاجتهاد في أن مسيرة يوم ثمانية فراسخ أو لأجل عدم صحة معنى الفرسخ الّذي علمناه بالظنون الاجتهادية.

ولا معنى للوجوه الّتي نسب إلى الأصحاب ونسب إلى الشيخ أيضاً هنا انه ذكرها في هذا المقام من التساقط كما في سائر الموارد من تعارض الأمارتين أو الأخذ بثمانية فراسخ؛ لأنّه أضبط، أو الأخذ بمسيرة يوم؛ لأنّه وإن كان غير منضبط إلاّ أنّه لا يتوقف على الظنون الاجتهادية كما يحتاج إليه تعيين معنى الفرسخ.

[الشك في تحقق اليوم أو الفرسخ]

ثمّ انّه بعد تعيين معنى الفرسخ ومعنى مسيرة يوم إذا عيّنّاهما في الخارج بطريق العلم فلا إشكال في البين.

وأما لو شككنا في تحققه أو ظننا فنقول: أما في صورة الظن فان كان الظن من الظنون الخاصة كالبيّنة*، فتكون حاله حال العلم.

وأما لو لم يكن من الظنون الخاصة، فنسب إلى الشيخ أنه قال باعتبار مطلق الظن في تعيين هذا الموضوع وسائر الموضوعات الخارجية الّتي يكون نظيره في

---

١) في المخطوطة: «الزراعين» وكذا فيما بعده.

*) *حجية البينة هنا ليست مسلمة، فلابدّ أن تثبت حجيتها هنا كسائر الأمارات للموضوعات كما تقدمت الاشارة إليه. (منه قدّس سره).*

الانسداد الغالبي فيها كتعيين موضوع القبلة / ١٩٠/ والعدالة ونظائرهما.

[توضيح دليل الإنسداد]

وتوضيح جريان دليل الانسداد هنا ان نقول: إنّ غالب موارد هذا الموضوع أعني ثمانية فراسخ تكون مشتبهة وتعيينها بالقطع إما معتبر أو متعذر، فالامر يدور بين الاحتياط أو العمل بالظن أو إجراء الأصول.

اما جريان الأصول فموجب للوقوع في خلاف الواقع كثيراً، والأخذ بالاحتياط خلاف المعهود من طريقة الشارع، لأنا نعلم انه لو يُسأل أمثال ذلك من الشارع يعيّن لنا طريقاً، ولا يلزمنا على الاحتياط، فلابدّ أن يكون الظن علينا حجة. انتهى.

وأورد عليه أما على ما قال من الانسداد الغالبي بأنا لا نسلم الإنسداد الغالبي لان المسافرين ليسوا مبتلين بالسفر الكذائي إلّا شذ وندر، والغلبة لابدّ أن تلاحظ بالنسبة إلى كلية المسافرين.

وأما ما قال من أنّ الرجوع إلى الأصول موجب لمخالفة الواقع كثيراً، ففيه انه لا محظور في ذلك أصلاً، بل نحن نعلم ان غالب الأصول موجب للوقوع في خلاف الواقع كثيراً كقاعدة الطهارة المستفادة من قوله عليه السلام: «**كل شيء طاهر حتّى تعلم انه قذر**»[1] وكقاعدة الحلية، مع أنّا نعلم بانا نقع في مخالفة الواقع بواسطة جريان تلك الأصول كثيراً.

ان قيل: إذا تعلم بمخالفة الأصول للواقع، فكيف تجري الأصول مع هذا العلم الاجمالي؟

قلت: العلم الاجمالي بمخالفة الأصول ليس في زمان واحد بحيث كان الإنسان مكلفاً فعلياً بالتحرز عن النجاسة مثلاً إذا علم به إجمالاً، بل هو يعلم أن في جريان

---

١) مستدرك الوسائل ٥٨٣/٢، باب أن كل شيء طاهر حتى يعلم ورود النجاسة عليه، ح ٤.

الأصول الّتي يجريها في مرور الدهر يوجب مخالفة الواقع فيها كثيراً، إلّا أن الجميع ليس مورداً لابتلائه، فلا يصح /١٩١/ تكليفه بها إلّا مشروطاً بالابتلاء.

وعلى هذا، فلا تكليف في الواقع في كل وقت إلّا ببعض الموارد. وبالنسبة إلى هذا البعض الّذي يكون مورد الابتلاء ويصح التكليف بها منجزاً ليس علم إجمالي بالتكليف فيها.

وإذا علمت أن غلبة مخالفة الواقع في الرجوع إلى الأصول ليس محظوراً فلا وجه لرفع اليد عن الأصول في تلك الموارد مع إطلاق ما دل على حجيتها.

نعم، ما ذكره من أنّ الارجاع إلى الاحتياط خلاف المعهود من طريقة الشارع فذلك مسلم لكنه من الاستقراء الظني، مع أنّه ليس المعهود منه غالباً اعتبار الظن بل شيئاً آخر، والاحتياط للجهل هو طريقٌ.

واعلم أيضاً انه قد يوجب غلبة الوقوع في خلاف الواقع لأن ترفع اليد عن الأصول كما إذا علمنا ان غرض الشارع بعدم مخالطة الرجال مع النساء فحينئذٍ لا نجري أصالة البراءة في نظر كل من الرجل والمرأة إلى الخنثى، مع أن ذلك يكون شكّاً في التكليف.

وبناءً على ذلك نقول: إنه إذا علمنا أن غرض الشارع تعلق بعدم ورود الضرر على المؤمنين فمحال أن يجعل هنا شيئاً حجة يوجب ذلك للوقوع في خلاف الواقع كثيراً، فالأصول العدمية لا تكون حجة لأنها موجب لنقض الغرض.

وكذا الاحتياط مع أنّه خلاف المعهود من طريقة الشارع موجب لوقوع الضرر كثيراً؛ لأن مقتضى الاحتياط هو تحمل الضرر، مع أنك قد عرفت أن ذلك خلاف غرض الشارع، فلابدّ أن يكون الظن حجة، فكل مورد علّق الحكم على موضوع الضرر، لا عنوان الخوف* /١٩٢/ فيجوز أن يوجّه بتوجيه ذكرنا في جعل الظن

---

*)لا يخفى أن اتمام مقدمات دليل الانسداد بهذا التقريب لينتج الظن خيالي محض لا واقعية له بأن تعلق الحكم على موضوع الضرر أحرزنا من الخارج تعلق غرض الشارع بعدم ورود الضرر

حجةً في الشبهات المصداقية فيها.

[العمل بالظنون الإطمينانية]

ثمّ نحن وإن أشكلنا في كون مطلق الظن حجة في تعيين ثمانية فراسخ، الّا أنه نقول بحجية مرتبة من الظن، وهو الظن الاطميناني في المورد، بل جميع الموارد من الشبهات الحكمية والمصداقية مع أن الظن ليس حجة في تعيين الموضوعات الخارجية قطعاً إلّا ما ثبت اعتباره بالخصوص*، وذلك بتقريب ان نقول:

على المؤمنين، وفرضنا أن كل واحد من العمل بالاصول العدمية ومن العمل بالاحتياط موجب لورود الضرر على المؤمنين مع انا نعلم بأن غرض الشارع تعلق بعدم ورود الضرر على المؤمنين.

هذا، مع أنه بعد هذه المقدمات الخيالية انما ينتج حجية الظن في صورة كان رفع الضرر بالعمل بالظن لا بأمارة أخرى في مورده إلّا أن يقال برجحان الظن في حصول ما علمنا تعلق غرض الشارع به، فيعينه العقل لقبح ترجيح المرجوح على الراجح في مورد لابدّ من الترجيح، بل على الكشف أيضاً لو قلنا بلزوم جعل الطريق الواصل نقول: لا يقبل الوصول إلّا الظن بعد انه لا ايصال في الخارج ومن طريق العقل لا يقبل الوصول إلّا الظن لرجحانه.

ثمّ اعلم أنا عند التعرض لتعيين الأراضي الخراجية.

ذكرنا ان دليل الانسداد الصغير الّذي يجرونه في الموضوعات والموارد الخاصة موقوف على تمامية نفس مقدمات دليل الانسداد في المورد أو ما يكون بدلاً عنها كشفاً أو حكومةً.

وإذا عرفت ما تقدم، فنقول: إذا قام الدليل على الافطار إذا كان الصوم ضررياً أو على التيمم إذا كان الوضوء ضررياً فغاية الأمر دعوى أنه يحرز من نفس هذا الدليل ان الغرض تعلق بعدم ورود الضرر على المؤمنين.

ثمّ إن الضرر يكون موجوداً في العمل بالاحتياط عند الشك، وكذا بنفي الضرر بالأصل، فيرد عليه أولاً ان تعلق الغرض بعدم ورود الضرر في مورد احرز الضرر.

وثانياً: لو كان المدعى أن الغرض تعلق بعدم ورود الضرر رأساً فذلك ينتج؟؟ الصوم والوضوء مع احتمال الضرر رأساً لا أن تكون النتيجة حجية الظن بالضرر.

وأما لو كان المدعى غير ذلك فلابد أولاً أن يعين ذلك المدعى وإن كان بلا وجه حتى يعين مقتضاه. (منه قدّس سره).

*) في آخر التعادل والترجيح أثبتنا حجية الاطمينان بالتسلسل (؟) بأن المجمع عليه لا ريب

إن بناء العقلاء على العمل بالظنون الاطمينانية كبنائهم على العمل بظواهر الالفاظ من غير فرق بين الأحكام والموضوعات، ولم يثبت ردع من الشارع عن العمل على طبقها، فيكون حجة.

وقد ذكرنا في أول حجية الظن وجوهاً لحجية ما يكون عليهابناء العقلاء.

نعم، يمكن أن يقال بثبوت الردع عن العمل بالاطمينان في خصوص بعض الموارد كما في النجاسات؛ لأن الظاهر من بعض الأخبار ان الاطمينان بالنجاسة لا يوجب وجوب الاجتناب. وهذا كله في تعيين أصل المسافة من الأمارات.

وأما حكم الأصل فجارٍ في صورة الشك، بل في صورة الظن المطلق لو لم نقل باعتبار مطلق الظن هنا.

وبالجملة، الكلام في مورد لم تكن لنا أمارة معتبرة على تعيين المسافة في الخارج من الأمارات الّتي تعين الموضوعات في الخارج فنقول:

[جريان بعض الأصول في المقام منسوباً إلى الشيخ]

لا يخفى أنه نقل عن بعض التقريرات المنسوبة إلى الشيخ ﷺ انه تمسك هنا بالأصل العملي الموضوعي كأصالة عدم حصول المسافة، فيجب التمام وبالأصل العملي الحكمي كاستصحاب الوجوب التعليقي للتمام /١٩٣/ لانّه يكون واجباً على الإنسان قبل الوقت أن يأتي بالصلاة في الوقت، وهو على فرض عدم تحقق السفر كان تماماً وبالأصل اللفظي كاطلاق ما يفهم منه ان صلاة الظهر أربع ركعات.

لا يقال: لا يجوز التمسك بالعموم والاطلاق في الشبهة المصداقية.

لأنا نقول: نحن بواسطة استصحاب عدم تحقق السفر نثبت كونه حاضراً فنتمسك له بالعموم. انتهى.

فيه، وأما حجية الشياع والبينة والعدل والثقة وقول أهل الجغرافيا إلى غير ذلك من الأمارات تعرضنا لكثير منها عند التعرض لتعيين الأراضي الخراجية. (منه قدّس سره).

[بطلان جريان الأصول المنسوبة إلى الشيخ]

أقول: لا يخفى أنّ بعض ما نقلنا لا يليق بأن ينسب إلى الشيخ. ولعله كان ذلك من اشتباهات المقرر. وتوضيح المطلب يعلم من تشريح الأصول المدعى جريانها في المقام.

أما الأصل الموضوعي، فهو من وجوه: لأنّك تارة تريد أن تثبت ان هذا المقدار من المسافة الّتي قصدها ليس بثمانية فراسخ باستصحاب عدمها، فحينئذٍ يرد عليه ان هذا الإستصحاب ليس له حالة سابقة؛ لأنّه لم يكن زمان كانت هذه المسافة دون ثمانية فراسخ حتّى تستصحبها.

وتارة تريد ان تستصحب عدم كون قصد هذه المسافة الخاصة قصد ثمانية فراسخ. وهذا أيضاً حاله كحال سابقه؛ لأنّه ليس له حالة سابقة.

نعم، لو استصحب عدم تحقق قصد المسافة الشرعية فهذا لا مانع فيه من حيث الحالة السابقة، لأنّه قبل هذا القصد الخاص يعلم عدم قصد ثمانية، وبهذا القصد يشك في أنّه تحقق منه قصد ثمانية فراسخ، فيقول باصالة عدم تحقق هذا القصد الخاص مني، فحينئذٍ لو كان الحكم بوجوب التمام معلقاً على عدم قصد ثمانية فراسخ، فيترتب على هذا الأصل.

وكذلك لو كان حكم وجوب القصر معلقاً على قصد ثمانية فراسخ، فيرفع بهذا الأصل.

وبنوع آخر نقول: إنّه قبل قصد هذه المسافة كان داخلاً تحت موضوع وجوب التمام فنستصحب ذلك الموضوع، فيترتب عليه وجوب التمام.

ثمّ هنا لو فرض ان موضوع حكم التمام كان أمراً وجودياً وموضوع وجوب القصر أيضاً كان وجودياً، فلابدّ من إجراء استصحاب آخر /١٩٤/ لاجل رفع حكم وجوب القصر كما في استصحاب عدم التذكية وموت حتف الانف بناء على كونهم وجوديّين.

وأما لو فرضنا أن موضوع واحد من القصر والاتمام يكون وجودياً والآخر يكون عدمياً فحينئذٍ يكفي استصحاب عدم ذلك الوجودي لإثبات الطرفين، ولو كان الوجودي له حالة سابقة فيحتاج إلى استصحابين كما لا يخفى.

وأما الأصل الحكمي أعني استصحاب نفس وجوب التمام، فهو ان كان السفر بعد تعلق الوجوب عليه فلا مانع فيه الّا ما سيذكر، كما إذا سافر بعد الظهر فحينئذٍ يستصحب وجوب التمام الثابت عليه أول الظهر.

وأما لو كان السفر قبل الظهر مثلاً فحينئذٍ لا يجري الإستصحاب.

واما ذكره من **استصحاب الوجوب الثاني التعليقي** لو سلّمنا أصل الوجوب[1] التعليقي ولم نقل بانه قبل الظهر لم يكن وجوب أصلاً وإنما يحدث الوجوب بعد الظهر.

فنقول: فيه أن الوجوب التعليقي ليس خصوص التمام بل الوجوب المعلق انما هو واحد من القصر أو الاتمام على فرض تحقق موضوع أي واحد منها في الخارج، وليس هو خصوص القصر أو التمام مع أن في الإستصحاب الحكمي كليةً إشكال آخر، وهو انه لابدّ فيه من بقاء الموضوع بل الإستصحاب لابدّ أن يجري في خصوص الموضوع.

اللّهمّ الّا أن يوجه بما ذكره الشيخ[2] في الاستصحاب عند الجواب عن التوني ﷺ من أن المناط صدق ارتفاع الحكم فحينئذٍ نقول: في الصورة الأولى[3] من الاستصحاب الحكمي انّه بعد تعلق التمام عليه إذا سافر يصدق عليه انه رفع حكم الوجوب عنه، فإذا شك فنستصحب عدم رفع ذلك الحكم.

وقد حقّقت وجه كون هذه المسامحة معتبرة في تعليقاتي على الرسالة قبل كلام

---

١) في الأصل المخطوط: وجوب.

٢) انظر فرائد الأصول ١٩٧/٣.

٣) في الأصل المخطوط: الأول.

الفاضل التوني ﷺ الّا ان الأولى فيما نحن فيه استصحاب نفس الموضوع لما تقدم من أنّه لا مانع فيه أصلاً*.

/ ١٩٥ / **إن قلت:** إن استصحاب الموضوع لو كان السفر بعد دخول الوقت، فلا مانع فيه؛ لأن الحكم بالتمام كان ثابتاً لهذا الموضوع، فيستصحب الموضوع ويترتب الحكم عليه، وهذا بخلاف ما لو كان السفر قبل دخول الوقت، فان الموضوع الّذي علم بوجوده سابقاً لم يكن له حكم.

نعم، له شأنية الحكم لو كان باقياً بعد دخول الوقت.

قلت: مجرد أن يترتب أثر شرعي على الموضوع ولو في الزمان الذي بعده يكفي في شمول أدلة الإستصحاب له.

وأما الأصول اللفظية، فنقول: لو كان عموم بالفرض على وجوب التمام مطلقاً، فإنما يثمر لو كانت الشبهة حكمية، والمفروض فيما نحن فيه هو الشبهة الموضوعية.

وما يقال من استصحاب الموضوع أولاً حتّى لا يلزم التمسك بالعموم في الشبهة الموضوعية، ففيه أن ذلك اشتباه ظاهر؛ إذ مجرد استصحاب الموضوع موجب لشمول العام له في الظاهر، وهذا غير التمسك بالعموم. ولا يجوز التمسك بالعموم حتى يصير حكماً مستفاداً من الأدلة الاجتهادية.

نعم، للشيخ[1] كلام في مسألة الكر يذكر أنه لو كان عنوان العام مقتضياً وعنوان الخاص مانعاً، كما لو قالوا قلنا: إن وصول النجاسة إلى الماء يكون فيه اقتضاء للنجاسة إلاّ أنّ الكرية مانعة، فحينئذٍ يجوز التمسك بهذا العام في الشبهة

---

*) ***نعم، يكون الشك في المقتضي والشك في الرافع هو مثل ان تشك في أنك خرجت من بيتك إلى السفر*** [...] ***الشك في المقتضي بانك تعلم انك ذهبت إلى مكان لم تعلم بانه السفر*** [...]. ***(منه قدّس سره).***

١) كتاب الطهارة ١٦٠/١.

المصداقية.

ولكن نحن أوردنا عليه هناك بانه لا فرق بين العمومات في عدم جواز التمسك بها في الشبهة المصداقية.

ولو لم يكن مراده التمسك بالعموم بل كان مراده التمسك بقاعدة المقتضي والمانع بأن لا يعتنى بالمانع. فنحن نقول: هذه القاعدة بكليتها غير مسلمة.

بيان ذلك انه تارة يكون المقتضي في البين ويكون الشك في مانعية الموجود كما إذا كان على اليد خاتم لا يعلم ان الماء يصل إلى ما تحته /١٩٦/ أم لا فحينئذٍ يكون بناء العقلاء على الاعتناء بهذا الشك، وتارة يكون الشك في أصل وجود المانع.

وهذا أيضاً على قسمين؛ لانّه تارة يكون الشك عن مدرك معتنى به عند العقلاء كما لو شك البنّاء بأن الوحل وصل بيده حتّى يكون مانعاً عن وصول الماء إلى البشرة فحينئذٍ لابدّ أن يتفحص لأن هذا الشك يكون معتنى به عند العقلاء.

وتارة يكون الشك بلا مدرك عقلائي كما أنّه لو شك الإنسان في بدو الأمر من أنّه هل يكون على يده شيء يكون مانعاً من وصول الماء فحينئذٍ لا يعتني بهذا الشك لبناء العقلاء على عدم الاعتناء بهذه الشكوك. ونحن ذكرنا اعتبار بناء العقلاء في أول أصالة البراءة.

فروع

[قصر الصبي والمجنون القاصدَيْنِ للمسافة]

[الفرع] **الأول**: نقل في الجواهر[1] عن الروض[2] انه قال بعدم القصر على الصبي والمجنون اللذين قصدا المسافة إلاّ أنّه يبلغ ويفيق في اثناء السفر.

ثمّ قال: إنه لا يخلو من إشكال.

أقول: مدرك المسألة انه لو قلنا ان قوله تعالى ﴿إذا ضربتم في الأرض..﴾[3] شامل لكل من ضرب في الأرض عاقلاً أو طبيباً أو مجنوناً أو بالغاً، ولا ينافي ذلك مع اختصاص خطاب التكليف بالبالغين العاقلين نظير شمول هذا الخطاب للحائض مع أنّه لا تكليف عليه.

أقول: إلاّ أنّ شمول الخطاب للمجانين وكذا غير المميزين مشكل، بناءً على ان نقول باختصاص الخطابات للمشافهين القابلين للخطاب.

وكذا لو قلنا بشمول إطلاق ما دل على التقصير في ثمانية فراسخ بنفسه لغير البالغ والمجنون وإن كان نفس التلكيف لا يشملهما.

أقول: هذا أيضاً مشكل*.

---

١) جواهر الكلام ٢٠٦/١٤.

٢) روض الجنان: ٣٨٥.

٣) النساء: ١٠١.

*) ***والصواب أن يقرّب بأن الحكم ثابت في حقهما بعد البلوغ والعقل إلاّ أنّ الموضوع الّذي علق عليه القصر من سير ثمانية فراسخ أو قصدها أعم يقتضي الاطلاق من أن يكونا قبل البلوغ والعقل أم بعده، بعد أن مقتضى الاطلاق ان كل من سار ثمانية فراسخ عن قصد يكون حكمه***

والحاصل انه إذ التزمنا بشمول إطلاق الأدلة لهما أيضاً فحينئذٍ نقول: إنّ مقتضى القاعدة هو وجوب التقصير عليهما إلّا أن يثبت تقييد.

والّذي يكون قابلاً لأن يقيِّد الاطلاقات قوله عليه السلام: «عمد الصبي خطأ»[1] بتقريب انه يدل بأن ما تعمده وقصده الصبي يكون حكمه حكم /١٩٧/ ما يصدر بلا قصد وعن خطأ. والمفروض أن حكم القصر معلق على من قصد المسافة لا كل من يذهب المسافة وإذا صار قصده كلا قصد، فلا يلزم عليه التقصير*.

وأورد عليه من وجوه:

الأول: ظهور اختصاص الرواية بباب الجنايات.

والثاني: إنّ الظاهر من الرواية ان الحكم الّذي عنوان موضوعه هو العمد يكون حكمه حكم الخطأ، فمجرد كون القصد شرطاً في التقصير لا يوجب لأن يجعل عنوان الموضوع التعمد كما لا يخفى.

والثالث: **أقول**: ان كون عمد الصبي كالخطأ يحتمل أن يكون وجهه ان غير البالغ قصده كلا قصد، ويحتمل أيضاً أن يكون ذلك حكم الصبي لا لاجل أن قصده كلا

القصر كما أن هذا الاطلاق يقضي القصر في حق من التفت في وسط الطريق ان ما قصده كان ثمانية بعد أن العلم ليس مأخوذاً في معاني الألفاظ بل هي الأمور الواقعيه.

إن قلت: إن بيان الموضوع لترتب الحكم، وهو في حق العالم بذلك الموضوع.

قلت: يبين الحكم للموضوع الواقعي، ثمّ العالم بذلك الموضوع يترتب ذلك الحكم عليه، والجاهل به يعامل معاملة الشك في موضوع الحكم الواقعي مع أنّه في خصوص المقام على مجرد الضرب في الأرض.

وإنما قيد ذلك بأن يكون ذلك ثمانية فراسخ وأن يكون عن قصد ولم يثبت التقييد بأن يكون عالماً من أنّ ما قصده يكون ثمانية فراسخ. (منه قدّس سره).

١) تهذيب الأحكام ٢٣٣/١٠، باب ضمان النفوس وغيرها، ح ٥٣ وفيه: «عمد الصبي وخطأه واحد» وح ٥٤ وفيه: «عمد الصبيان خطأ تحمله العاقلة».

*) *لورود بعض الأخبار المشتملة على هذا العنوان مع أن عنوان العمد والخطأ وتعليق الحكم على كل منهما يكون في باب الجنايات. ولا يخفى أن توضيح المقام ذكرته في شرايط المتعاقدين في البيع. (منه قدّس سره).*

قصد، وبناء على الإحتمال الثاني لا يصير دليلاً فيما نحن فيه.

والإحتمال الثاني هو الأقوى؛ لأنه لو كان مجرد أن قصده كلا قصد فلابدّ أن يكون عمده كشبه العمد لا كالخطأ كما لا يخفى ذلك على المراجع لباب الجنايات، فافهم*.

[لو ذهب أربعة فراسخ ورجع أربعة من طريق آخر]

الفرع الثاني:

إنّه لو ذهب من طريق أربعة فراسخ ثمّ رجع من طريق آخر، وهو أيضاً أربعة فراسخ، فهل يكون حكم ذلك حكم من ذهب أربع فراسخ ورجع أو أن حكمه حكم من يقصد ثمانية فراسخ.

وهذان الطريقان أعم من أن يكون بشكل الدائرة أم لا. نسب إلى الشهيد أنه قال: لو كان مقصد هذا الشخص هو منتصف الدائرة وبعد ذلك لا يقصد شيئاً إلّا الرجوع إلى وطنه، غاية الأمر انه يرجع من طريق آخر، فحينئذٍ يكون حكمه حكم من قصد أربعة فراسخ ويريد الرجوع بعده.

وأما لو تعلق غرضه بسير تمام الدائرة فحينئذٍ يكون حكمه حكم من قصد ثمانية فراسخ.

أقول: وفيه ـ بعد تسليم ان إطلاق ما دل على سير ثمانية فراسخ شامل لجميع انحائه ـ انه في الحقيقة هذا الشخص يريد الإياب والرجوع إلى وطنه.

غاية الأمر، انه في تلك الرجوع يكون قاصداً لمطالب مهمة له يكون فيها /١٩٨/ داعٍ إلاّ أنّ هذا الداعي انما هو في الرجوع من هذا الطرف، فافهم.

---

*) *من يذهب ثمانية فراسخ متردداً فيصدق في حقه انه عامد في سير ثمانية فراسخ، فاعتبار القصد غير أن يكون الحكم معلق على عنوان العمد. (منه قدّس سره).*

[تعيين أول المسافة من حيث الأصول]

الفرع الثالث:

في تعيين أول المسافة من أنّه من منزله أو من سور بلده أو من أول مكان الترخص أو من سور البلد بالنسبة إلى غير البلاد العظيمة وفيها من محلها؟

ولا يخفى أنّه على فرض أن تعيّن أول المسافة من أنّه من المحلة في البلاد العظيمة ومن السور في غيرها باعتبار انه لم يعين ذلك في الأخبار فيعلم منها أن المرجع إلى العرف، والعرف يعين كما قلنا، إلّا أنّ بعض الخصوصيات يبقى محلاً للشك كما لو تردد أول المحلة إلى غير ذلك، فالاحسن أن يعين هنا الحكم العملي في المسألة.

ولا يخفى أن الّذي نقول في مقام العمل هنا يوجب لرفع الاحتياط في جميع الموارد المشكوكة سواء كان الشك من الشبهات الحكمية أو الموضوعية، وبيانه أن نقول: نفرض الكلام في مورد لا يجري في حقه أصل حكمي كأن يقصد ثمانية فراسخ من بيته وذهب إلى حد الترخص، فصار هنا بالغاً فيشك ان هذه الثمانية فراسخ يوجب القصر أم لا.

فلا يجري في حقه أصل حكمي، لأن المفروض أنه قبل ذلك كان غير بالغ، فلم يتوجه إليه خطاب حتّى خطاب وجوب الصلاة بعد الوقت بناءً على القول بالوجوب المعلق فحينئذٍ نقول: انه قبل هذا القصد كانت له حالة لو كانت تلك الحالة باقية لكان واجباً عليه التمام والآن يشك في بقاء تلك الحالة، فيستصحبها.

وقد عرفت أنه لا مانع من استصحاب الموضوع إذا لم يكن ذلك الموضوع له أثر في أول الأمر؛ لأنّه يكفي أن يترتب عليه أثر ولو في الزمان[1] الذي يجري الإستصحاب كما أن الأصول المعدية /١ ـ ١٩٨/ مع أنّه لم يكن في أول الأمر لها أثر تكون جاريةً.

---

١) في الأصل: زمان.

نعم، هذا الإستصحاب يكون مع الشك في المقتضي، فيتم بناء على قول من يقول بحجية الإستصحاب مع الشك في المقتضي، ويكون من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، نظير أنك لا تعلم ان في الدار هل كان من أول الأمر حيوان يعيش إلى سنة أو حيوان يعيش مأة سنة، فانك هنا لا تعلم بأن الحالة الّتي جعلها الشارع موضوعاً لحكم وجوب التمام، هل هي حالة مضيقة أو حالة موسعة لا يضر بحالها قصد المسافة الكذائية[1].

وعلى هذا، فلا إشكال بناء على جريان الإستصحاب مع الشك في المقتضي*.

أقول**: ويحتمل أن يكون من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي،

---

١) في الأصل: مسافة الكذائي.

*) *عند التعرض للأخبار في مفهوم الشرط ذكرنا انه يستفاد من الآية وبعض الأخبار ان المقتضي للاتمام موجود وان القصر لاجل المانع لكن التمسك به مبني على تمامية قاعدة المقتضي والمانع. (منه قدّس سره).*

**) *الّذي علمنا بكونه موضوعاً لوجوب الاتمام علمنا بارتفاعه والّذي يكون موجوداً نشك في كونه موضوعاً لوجوب الاتمام للشك في أن موضوع الاتمام ما يعمه أم لا، فما نحن فيه من قبيل ان نستصحب بقاء الفيل في الدار بعد ما علمت انه يكون في الدار واحد من البق والفيل والسر ان الحكم ليس معلقاً على عنوان الموضوع بل على الحاضر مثلاً، وإنما نسميه موضوعاً فلم يحرز حاله سابقةً لما كان حكم وجوب الاتمام معلقاً عليه، ويكون الشك في بقائه.*

وعلى هذا فاستصحاب بقاء الموضوع ينحصر مجراه بالشبهات الموضوعية لا الحكمية كما هو مفروض المقام.

نعم، لا مانع من اجراء الأصل الحكمي لإثبات وجوب الاتمام في بعض الموارد، منها ما لو دخل وقت الصلاة وهو حاضر، ومنها ما لو كان السفر الكذائي قبل دخول الوقت إلاّ أنّه يثبت وجوب الاتمام في الصلوات قبل ذلك عليه في أيام متعددة بحيث صار موجباً للصدق العرفي أن وجوب الاتمام باق عليه أو انه ارتفع عنه حيث أن يكرر ثبوت الاتمام عليه حيث ينشأ لصدق النقض والارتفاع فيما يثبت عليه بعد دخول وقت الصلاة كما أوضحناه من باب الإستصحاب في غير ما تقدم جريان الإستصحاب فيه، يعني على حكم دوران الواجب بين المتباينين من الاحتياط أو غيره في أن الأصل اللفظي المقدم ذكره مبني على وجود دليل مطلق كان في مقام البيان من أنّ صلاة الظهر مثلاً اربع ركعات، ولا نظن وجود مثل هذا في الأخبار. (منه

فيشكل الأمر بناء على جريان الإستصحاب مع الشك في المقتضي أيضاً بأن نقول: إنّ الشارع جعل موضوع حكم القصر هو الحضر وبعض أقسام السفر، فحينئذٍ إذا قصد هذه المسافة، فنعلم ان الفرد المعلوم من موضوع وجوب التمام قد رفع إلاّ أنّه نشك في حدوث فرد آخر لهذا الكلي. وجريان الإستصحاب هنا يكون محلاً للابرام والإشكال.

[تعيين أول المسافة اجتهاداً]

هذا كله حكم الأصل في المسألة، وأما في مقام الاجتهاد لتعيين حكم الواقع **فنقول:** إنّه نسب إلى بعض انه قال: أول المسافة يكون من منزله لما في بعض الأخبار في مقام تعيين موضوع التقصير من أنّه «**إذا خرج من بيته قاصداً ثمانية فراسخ..**».

وأورد عليه الشيخ[1] كما نقل بأن الخروج من المنزل وقصد ثمانية فراسخ في تلك الحالة اعمّ من أن يكون بدو ثمانية من منزله أو من محل آخر، فانه في كل منها يصدق انه خرج من بيته قاصداً ثمانية فراسخ.

وأورد على الشيخ بانه لا يخفى أن مقتضى إطلاق قوله «إذا خرج من بيته قاصداً /٢ـ ١٩٨/ ثمانية فراسخ» أن يكون بدوه من منزله لان مقتضى الاطلاق انه يكفي قصد ثمانية فراسخ بأي نحو كان إذا خرج من منزله، فلابدّ أن يؤخذ باقل محتملاته لكونه في مقام التحذير، وليس أقل من المنزل في البين.

نعم، يمكن أن يقول قائل بأن المعهود المتعارف من المنزل سور البلد مجازاً بقرينة انهم يلاحظون المسافة بين البلدين لا بين البيتين.

نعم، لو كان البلد كبيراً بخلاف المتعارف لعله يلاحظون من بيته أو محلته. وفي

قدّس سره).

١) كتاب الصلاة: ٣٨٨، الطبعة الحجرية، انتشارات الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله.

مثل لندن يلاحظون من البيت إلى البيت مثلاً، فافهم.

الثالث: إنّه نقل ان بعض الاخبار يكون فيها «ان صلاة الظهر مثلاً أربع ركعات» وعلى هذا، فكل مورد حصلت الشبهة الحكمية في تعيين المسافة ونشك في القصر من أجل ذلك، فنتمسك بهذا الاطلاق لإثبات التمام.

وقد يقال: إنّ مثل هذا الخبر لبيان المقتضي يعني أن المقتضي لصلاة الظهر أن يكون أربع ركعات، فلا يجوز التمسك بها في صورة احتمال وجود المانع كما في الشبهات الحكمية. **وفيه** أنه لا وجه للحمل على ذلك بعد ما كان مقتضى اللفظ بنفسه ان الحكم كذلك مطلقاً كما هو مقتضى ابقاء اللفظ على ظاهره.

[كلام المحقق الحلي في المقام]

قوله[1]: **ولو كانت المسافة أربعة فراسخ واراد الرجوع ليومه، فقد كمل مسير يوم ووجب التقصير.**

[المستند في المقام أخبار خمسة]

أقول: بيان ذلك يتوقف على تشريح المستند لذلك، فنقول: إنّ الأخبار في البين على خمسة أقسام: / ١٩٩ / **الأول**: ما يدل على ان المسافة الّتي يقصر فيها هو ثمانية فراسخ ومسير يوم، ويريد ان لا أقل من ذلك ولا أكثر.

والثاني: ما يدل على ان المسافة الّتي يقصر فيها أربعة فراسخ أو يريد لا أقل من ذلك ولا أكثر.

الثالث: ما يدل على انه لو ذهب أربعة فراسخ ورجع أربعة فيقصر من دون تقييد بالرجوع في يومه أو عدم الرجوع في يومه.

الرابع: ما يدل على وجوب التقصير في أربعة فراسخ، وصريح في عدم الرجوع

---

١) شرائع الإسلام ١٠١/١.

ليومه.

وهذه الطوائف الأربعة من الأخبار لا يمكن الجمع السندي فيها لكون صدور واحد من كل طائفة قطعياً لكثرتها، فينحصر الجمع فيها بالجمع الدلالي.

الخامس: ما يكون ظاهراً أو محتملاً لاشتراط الرجوع في يومه إذا كان السفر أربعة فراسخ، وهو خبر واحد يمكن رفع اليد عن سنده لو كان ظاهراً في هذا المطلب على فرض الاحتياط إلى رفع اليد عن مضمونه.

[الأقوال في المسألة قريبة من عشرة والأخبار ثمانية]

إذا عرفت ذلك، فنقول: لا يخفى عليك أن الظاهر أنه ليس شيء آخر في البين غير تلك الأخبار حتّى يكون ذلك مستنداً لاتفاق العلماء على شيء حتّى يكون ذلك مانعاً من العمل على طبق الأخبار، بل الظاهر أن اختلاف كلمات العلماء انما هو لأجل الاختلاف في الجمع بين الأخبار، ولذا وجد في المسألة قريب من عشرة أقوال، فان الظاهر أن جميع تلك الأقوال نشأ من الجمع /٢٠٠/ بين الأخبار، فليس في البين إعراض عن شيء من الأخبار، وإنما الاعراض يتحقق فيما إذا كان في البين خبر صحيح بلا معارض ظاهر الدلالة وأفتى جميع العلماء على خلافه أو جلّهم أفتى بخلافه، فان ذلك موهن لتلك الرواية.

وإذا علمت انه ليس في البين ما يكون مانعاً من العمل على طبق الأخبار، فلابدّ من الجمع بين الأخبار، فنقول: اما الجمع بين الطائفتين الأوليين بعد انه لا يمكن الجمع* برفع اليد عن سند واحد منهما لكون كلا الطائفتين متواتراً.

وبعد انه لا يمكن الجمع بحصل الطائفة الثانية على التقية لأجل انه في تلك

---

*) *فيه مع عدم صحته انه لا حاجة إلى ذلك بل الجمع العرفي الّذي يتكل إليه أهل العرف أو ما يكون شاهد جمع من الأخبار مقدم على رفع اليد عن صدور أحدهما أو جهة صدوره بحمله على التقية كما أنه لو لم يكن جمع مقبول، فلا يؤخذ بالجمع التبرّعي. (منه قدّس سره).*

الأخبار يكون بصدد الطعن على رؤسائهم فكيف يناسب مع التقية ينحصر في الجمع الدلالي لعدم امكان الجمع من حيث الصدور ولا من حيث جهة الصدور.

[الجمع بين الأخبار]

فنقول: إنّه يمكن الجمع من حيث الدلالة مع قطع النظر من أنّ الطائفة الثالثة تصير شاهد الجمع بل الرابعة أيضاً شاهد الجمع، بل الخاصة أيضاً بأحد الوجهين:

الأول: أن نقول: إنّه يشترط في وجوب القصر أشياء منها أن يكون السير ثمانية فراسخ، إلاّ أنّ سير ثمانية فراسخ يمكن أن يكون جميعها في البعد أو كان في الذهاب والإياب في فرسخ واحد، فقيد هذا المطلق بانه لابدّ أن يكون البعد أربعة فراسخ، فتحمل أخبار ثمانية فراسخ على السير، ونقول: إنّه لا أقل من ذلك ولا أكثر /٢٠١/ ونحمل أخبار أربعة فراسخ على البعد، ونقول: إنّه لا أقل من ذلك ولا أكثر.

وليس المراد بالبعد هو أقصر الخطوط من منزله إلى ما قصده، بل المراد أن سيره في الخط الذي يكون ذهاباً لا إياباً لابدّ أن يكون أربعة فراسخ، ولو فرض أن يكون أقصر الخطوط فرسخ واحد.

وهذا الجمع وإن لم يلتفت إليه أهل العرف لأجل الدقة الّتي تكون فيه إلاّ أنّه بعد التفات أهل العرف بذلك يجرمون به. وهذا المقدار يكفي في مقام الجمع.

والحاصل انه يقيد كل واحد من الخبرين بشيء نستفيده من المقام، فافهم.

ثمّ إن ما قلنا مع قطع النظر عن شاهد الجمع، والّا فقد عرفت أن الأخبار يعلل فيها بانك إذا ذهبت أربعة ورجعت أربعة، فتصير ذلك ثمانية. وهذا يكون شاهد الجمع، بل جميع الطوائف الأخر من الأخبار تكون شاهدةً للجمع.

الثاني: ما ذكره المشهور من حمل أخبار الثمانية على الوجوب العيني وأخبار الاربعة على التخييري.

وفيه: مع أنّه لا شاهد لهذا الجمع أن الوجوب التخييري مناف لما في بعض الأخبار من الطعن على العامة الذين لا يقصرون ويتمّون الصلاة.

اللّهمّ إلّا أن يكون الطعن عليهم باعتبار التزامهم بذلك، ورفع اليد عما هو حكم الله من التخيير.

ولا يخفى أنّه يمكن الجمع بين /٢٠٢/ الأخبار الثمانية مع سائر الأخبار، بحيث لا نقول بان المراد من ثمانية هو السير أعم من أن يكون البعد أيضاً كذلك أم لا، بل نقول: إن المراد من سير ثمانية هو في البعد كما هو ظاهره بأن نقول: إنّ لوجوب القصر سببين.

أحدهما: سير ثمانية فراسخ في البعد فقط، وبالنسبة إلى هذا السبب لا أقل من ذلك ولا أكثر.

وثانيهما: سير أربعة فراسخ ذاهباً وأربعة فراسخ راجعاً كما هو مفاد طائفة من الأخبار.

وأما أخبار أربعة فراسخ فلابدّ أن تحمل على البعد فقط، والشاهد على الجمع المذكور ـ مع أنّه بنفسه جمع عرفي مقبول ـ انه جمع في بعض الأخبار بين هذين السببين بلفظ أو كان يقول فيها ـ مثلاً ـ إنه يجب التقصير في ثمانية فراسخ أو أربعة ذاهباً وأربعة راجعاً.

ولا ينافي ما ذكرنا [مع] ما ذكر في بعض الأخبار من أنّه عليه السلام يقول: بوجوب القصر في أربعة أو بريد فيتعجب السائل، فيجيب عليه السلام بأنه «**إذا ذهب أربعة ورجع أربعة شغل يومه**»[1].

وجه المنافاة ان الظاهر من هذا الخبر انه بصدد تصحيح ثمانية فراسخ. فيعلم منه ان المراد بثمانية فراسخ هو سير ثمانية فراسخ سواء كان البعد ثمانية فراسخ أم لا.

---

١) تهذيب الأحكام ٢٢٤/٤، باب حكم المسافر والمريض في الصيام، ح ٣٣ باختلاف.

ووجه عدم المنافاة انه وان كان ظاهر كلام السائل انه كان مركوزاً في ذهنه ان سبب القصر ثمانية فراسخ إلاّ أنّ الإمام عليه السلام ليس بصدد تصحيح ما ظنه بل بصدد بيان سبب آخر من أنّه إذا ذهب أربعة ورجع أربعة، فقد شغل يومه، يعني ان المناط اشتغال اليوم، وهو كما /٢٠٣/ يحصل بسير ثمانية فراسخ في البعد كذلك يحصل بسير أربعة فراسخ ذاهباً وأربعة فراسخ راجعاً.

[هل يلزم كون ثمانية فراسخ في يوم واحد؟]

ثمّ إنك بعد ما عرفت أن للقصر سببين، فاعلم انه ليس نزاع في ان ثمانية فراسخ الّذي هو أحد السببين لا يلزم أن يقع في يوم واحد بل لا بأس بأن يقع في ضمن أيام ما لم يخرج عن عنوان المسافر كأن يذهب ثمانية مثلاً في مدة عشرين سنة.

وأما السبب الثاني فقد اختلف العلماء في انه يشترط أن يقع في يوم واحد أم لا.

وقد عرفت أن طائفة كثيرة من الأخبار تكون صريحة في عدم اشتراط الرجوع في يومه وأن خبراً واحداً يكون ظاهراً أو محتملاً لاشتراط الرجوع ليومه.

وعلى هذا، نقول: لو سلمنا ظهور هذا الخبر فياشتراط الرجوع ليومه، فنقول: لابد أن ترفع اليد عن ظهوره في مقام الجمع؛ لأنّه لابدّ في مقام الجمع أن ترفع اليد عن ظهور الظاهر إذا كان في مقابله نص أو أظهر.

ولا يخفى أن الاعراض لم يتحقق من المشهور عن أخبار عرفة.

نعم، كل من يقول بوجوب التمام إذا لم يرجع في يومه ورجع قبل عشرة أيام فالظاهر أنه أعرض عن هذه الأخبار، ولكن كل من لا يقول بوجوب التمام فهو عامل بأخبار عرفة سواء كان من باب الجمع بين أخبار عرفة وغيرها أو انه يأخذ بصرف مضمون أخبار عرفة.

وإذا كان قول غير القائلين بوجوب التمام مبنياً على العمل باخبار عرفة، فليس الاعراض متحققاً عنها.

/٢٠٤/ وهذا مع الغمض من أنّه لو كان ظاهراً في اعتبار الاتصال لابدّ من رفع اليد من ظاهره لمعارضة ما هو أظهر لو لم يكن المعارض نصاً على عدم اعتبار الاتصال.

[مسلك القائلين باشتراط كون الذهاب والإياب في يوم واحد]

ثمّ اعلم ان للقائلين باشتراط أن يكون الذهاب والإياب في يوم واحد مسلكين:

أحدهما: أن نقول: لو لم يقعا في يوم واحد أو متصلين فيجب الاتمام وهذا ما تقدمت المناقشة عليه من انه لو اعترفنا بظهور بعض الأخبار في إشتراط أن يكون في يوم واحد نقول: ما دل على خلاف ذلك يكون أظهر لو لم يكن نصاً، فيجب رفع اليد عن الظاهر، فضلاً من أن منعنا الظهور أيضاً كما أنه مما اشرنا إليه في المتن ونشير إليه بعد ذلك يظهر أن ما دل على القصر مطلقاً ليس معرضاً عنها، كيف ويدّعون خلاف ما قلناه من دون ابتناء على عدم صحة تلك الأخبار بمقتضى الجمع كما سيوضح.

وثانيهما: أن نقول: لو لم يقع الذهاب والإياب في يوم واحد، فيكون مخيراً بين القصر والاتمام كما صرّح به الرضوي[1]، بل عن الأمالي انه من دين الامامية. وبهما اتكل في الرياض[2] في ترجيح القول بالخبر في صورة لم يقع الذهاب والإياب في يوم واحد.

[شواهد القول بالتخيير بين القصر والإتمام]

---

١) فقه الرضا: ١٥٩.

٢) رياض المسائل ٤/٤١٠.

وزاد في المستند من شواهد هذا القول أموراً:

منها: أنّ كثيراً من الأخبار الواردة في القصر في الأربعة يدل على جواز القصر لا وجوبه، بل السالم من جميع الاشكالات صحيحة ابن عمران وموثقة ابن بكير، بل الأوّل محتمل للتقية فتنحصر الموثقة.

وهي مع شذوذها لعدم قائل بها من القدماء والمتأخرين ولا معروف من متأخري المتأخرين وإنما نسب إلى بعض ونسبته إلى الكليني هذا مع أنّه معارض بما تقدم من الرضوي المنجبر بما عرفت.

أقول: إن قلت: لزم من أخبار الثمانية أيضاً لا يستفاد منها إلّا جواز القصر.

قلت: هناك يكون الوجوب على فرض الجواز مسلماً إلّا أن يقال: الظاهر من الأخبار هو القصر الّذي يكون تعينه ووجوبه مسلّماً كما أن أخبار الثمانية وبياض يوم وغيرها أيضاً.

هذا، مع أنّه لو سلّم صلاحية هذه التصرفات في كثير من الأخبار ونسلم أن الرضوي حجة بوجه وانه عند المعارضة يكون مقدماً على معارضه لقلته وشذوذ جهة ذلك المعارض، لكن نقول: جواز القصر بما لا إشكال فيه على هذا التقدير بخلاف التمام فإنه مبني على مباني كلها فاسدة أو أكثرها فاسدة.

وقد أشير إلى وجه فساد بعضها في المتن. وليس هنا مجال الشرح.

وأما القول بتعيين التمام فمبني على استفادة اشتراط الرجوع في اليوم من بعض الأخبار وتقييد المطلقات به، وتقدم في المتن انه فاسد من وجوه.

وأما دعوى ان تمام الأخبار الّتي دلت على القصر مع عدم فرض اليوم في اليوم يكون من ذهن غير فقيه لم يكن فتوى المشهور حتى يقبل لهذا التوهم.

ثمّ ان الجمع* السابق كان مبنياً على أن تكون رواية شغل يومه ظاهراً في

---

*) ***المراد بالجمع باشتراط كون الذهاب والإياب في يوم واحد يعني كانا متصلين كما هو المشهور. (منه قدّس سره).***

اختصاص وجوب القصر بما إذا أراد الرجوع ليومه، وأما أنّها ظاهر[ة] في ذلك أم لا، فيتوقف على تشريحها حتّى يعلم ذلك، وليعلم أولاً أن هذه الرواية لو كانت ظاهرة في ذلك لتكون اولى لنا حتّى نجعلها مستندةً لكلام المشهور، ولم نقل بتحقيق الاعراض عن أخبار عرفة وإن يكفنا احتمال أن المشهور فهم ظهور هذا الخبر في اختصاص القصر بما إذا اراد الرجوع ليومه أيضاً.

وإن لم نفهم الظهور منه، **فنقول**: إنّ تمام الرواية انه ورد في موثق محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «**سألته عن التقصير، قال: في بريد.**

قال: قلت: بريد؟

قال: إنّه إذا ذهب بريد أو رجع بريداً شغل يومه»[1] الخبر.

ووجّهت دلالة هذا الخبر الشريف على اعتبار الرجوع في اليوم في لزوم التقصير من وجوه:

الأول: إنّ الغالب في المسافرين انه إذا ذهب أربعة فراسخ يرجع في يومه، والحكم بالقصر باعتبار الغالب.

وفيه منع الغلبة بحيث لا يحتاج إلى البيان، مع أنّه على فرض وجود الغلبة لا وجه لاعتبارها في الحكم بوجوب القصر؛ لأن ظاهر اللفظ هو الاطلاق.

الثاني: إنّه فرق بين لفظ «إذا» ولفظ «ان» و«لو»، فان لفظ «إذا» لتحقق الوقوع، فلابدّ أن يكون الذهاب والإياب محقق الوقوع، /٢٠٥/ بخلاف لفظ «ان» فإنه يدل انه على فرض تحقق الذهاب والإياب فيصير يومه مشغولاً، ولكن لا يلزم تحقق الذهاب والإياب.

وفيه أنّه لا فرق بين «إذا» و«إن» من هذه الجهة كما لا يخفى إن شاء الله.

[الكلام في الشغل الفعلي]

الثالث: باعتبار لفظ «شغل يومه» فان التعبير بالفعل ظاهر في أن شغل اليوم

---

١) تهذيب الأحكام ٤/٢٢٤، باب حكم المسافر والمريض في الصيام، ح ٣٣.

محقق، ولو كان المراد انه مقدار شغل اليوم فالعبارة المناسبة له أن يقول شغل يوم أو مسيرة يوم.

ولا يخفى أنّه لو لم يقدّر لفظ المقدار، فلابدّ أن يكون الشغل فعلياً، ولا يكفيه الفرض.

والّذي يكون مؤيداً لتقدير لفظ المقدار وجهان:

الأول: إنّه مقتضى إطلاق قوله «إذا ذهب بريداً ورجع بريداً»، فإنه لو أبقيناه على إطلاقه سواء كان الذهاب والإياب متصلاً أم لا. فحينئذٍ لابدّ أن يكون المراد مقدار شغل اليوم.

وهذا بخلاف لو لم يقدّر لفظ المقدار، فإنه لابدّ على هذا من تخصص الذهاب والإياب بأن يكونا متصلين.

ويضعفه ان الاطلاق انما هو لاجل عدم وصول البيان مع أن أصالة عدم تقدير لفظ المقدار يكون بياناً لعدم إرادة الاطلاق من قوله «إذا ذهب بريداً ورجع بريداً»*.

الثاني: إنّه ليس المراد الشغل الفعلي لليوم قطعاً؛ لأنّه لا شك في أنّه إذا ذهب في اليوم والليلة أو خصوص الليلة أيضاً يكفي؛ لأن المراد كون السير متصلاً بأي وجه اتفق، مع أنّه يكفي أن يقع السير في بعض اليوم، فلابدّ أن يكون المراد مقدار شغل اليوم /٢٠٦/ قطعاً لا الشغل الفعلي.

---

*) *في الصحيح سألته عن التقصير، قال: في بريد. قال: قلت: بريد؟ قال: انه إذا ذهب بريداً ورجع بريداً شغل يومه.*

في الجواهر [جواهر الكلام ٢١٢/١٤]: *ليس فيه إلّا بيان أنه لو فعل هذا الّذي من قصده من الذهاب والمجيء لتحقق شغل بياض يوم الّذي هو مدار المسافة يعني أنه في بيان القضية التقديرية، فلا يدل على اعتبار الاتصال ولا وقوعه في اليوم متصلاً عن تمام اليوم.*

والظاهر أنه لا إشكال في أن المراد ذلك سيما باضمام سائر القرائن إليه. (منه قدّس سره).

ونسب إلى بحر العلوم انه قال: إنّ هذا الخبر يدل على وجوب القصر في الذهاب إلى بريد وإن لم يرجع باعتبار انه قال: إذا ذهب ورجع يصير هكذا؛ الّا انّه لابدّ أن يذهب ويرجع.

[إيراد صاحب الجواهر]

وأورد عليه في الجواهر[1] من وجوه:

الأوّل: إنّ مقتضى لفظ «إذا» أن يكون الذهاب والإياب محققاً.

الثاني: إنّه عبر بلفظ الماضي أعني «ذهب ورجع»؛ لأنّه أدلّ على التحقيق.

والثالث: باعتبار ان كلام الإمام عليه السلام انما هو لرفع استبعاد السائل في لزوم التقصير في أربعة فراسخ، وإذا لم يكن الرجوع شرطاً فيكف يرفع استبعاد السائل بمجرد انه إذا ذهب يصير هكذا، مع أنّه لا يذهب ولا يقصده أيضاً.

وأورد على الوجهين الأولين أن مثل هذه النكات لا يلزم أن تكون ملحوظة في الألفاظ الواردة في غير مقام البلاغة إلاّ أنّ الوجه الثالث يصير شاهداً على ان هذه النكتة كانت هناك ملحوظةً.

ومن الروايات الّتي استدل بها على مذهب المشهور موثق زرعة وسماعة: «**سألته عن المسافر فيكم يقصر الصلاة؟ فقال له: في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهما ثمانية فراسخ. ومن سافر قصر الصلاة وأفطر إلّا أن يكون مشيّعاً لسلطان جائر أو خرج إلى صيد أو إلى قرية له تكون مسيرة يوم يبيت إلى أهله لا يقصر ولا يفطر..**»[2] الخبر.

ومنتهى ما يمكن أن يقال في هذا الخبر حتّى يصير دليلاً على مذهب المشهور ان نقول: إنّ في هذا الخبر ذكراً من موانع وجوب التقصير /٢٠٧/ الذهاب إلى الصيد ومتابعة السلطان والمرور إلى قرية له.

---

١) جواهر الأحكام ٢٢٢/١٤.

٢) تهذيب الأحكام، باب الصلاة في السفر، ح ١.

ونقول: إنّ كل واحد من هذه الموانع انما هي في مورد كان جميع شرايط القصر، لولا هذا المانع موجوداً.

وحينئذٍ نقول: إنّ فرض المسألة انما هو في صورة يكون السير إلى أربعة فراسخ ويرجع أربعة فراسخ، والقرية الّتي على رأس أربعة فراسخ فحينئذٍ معنى الرواية انه من الموانع أن يكون له قرية يمر بها، وتكون هذه القرية مسيرة يوم إذا جاء إليها ورجع إلى قرية حتّى خرجت منها أولاً ويبيت إلى اهله، وإنما لم نقل بانه يبيت في القرية عند اهله؛ لأنّه لو كان المراد انه يبيت في تلك القرية، فلابدّ أن يقول ويبيت فيها.

فالمراد انه يبيت حالكونه راجعاً إلى أهله، فنقول: إنّه انما قيّد الرجوع إلى اهله ويبيت إليها؛ لأنّه كان معتبراً في وجوب القصر، وإلّا فلو لم يكن معتبراً لما كان وجه لذكره، ولأنّه لما كان المقصود بيان انحصار المانع عن التقصير في كون قرية له في أرس أربعة فراسخ، فلذا ذكر هذا القيد وإلّا لما كان وجه عدم التقصير منحصراً في ذلك.

هذا كله بناء على أن النسخة انه «يبيت إلى أهله»، وأما لو كانت النسخة أنه «لا يبيت عند أهله»، فالمراد انه كان له أهل في تلك القرية، ولا يبيت إليها، بل يرجع إلى القرية الّتي خرجت منها، فيتم الإستدلال كما تقدم.

إلّا أنه يرد عليه: انك من أي وجه تقول: إنّه بصدد بيان ان المانع منحصر في خصوص كل /٢٠٨/ واحد منها؟

وعلى هذا، نقول: إنّه لو كان المراد هو الرجوع والبيتوتة عند الأهل، فإنما هو لاجل فرض صورة المسألة هكذا، أو لأنّه لما يخطر في ذهن السائل انه لو كان جميع اليوم مشغولاً بالسير، فلا يضره المرور إلى قرية له، فلذا دفع هذا التوهم عنه.

هذا كله مع أن القول بأن المراد كون جميع الذهاب والإياب مسيرة يوم، فبعيد

عن عبارة الحديث، بل الظاهر إن لم يكن شيء[1] من الحديث ساقطاً أن نقول: إنّ قريته على رأس ثمانية فراسخ.

وعلى هذا، فلابدّ أن يقيد قوله «لا يقصر» بأنه لا يقصر في القرية لا في الطريق لأن وجوب القصر في الطريق، على هذا يكون مجمعاً عليه.

أقول: وإن نقل: إنّه وان كان البعد بين القريتين ثمانية فراسخ، إلاّ أنّ المراد بيان أن أول المسافة لابدّ أن يعتبر من حد الترخص، وكذا آخر، لابدّ أن يلاحظ من حد الترخص، فيوجب ذلك لأن يصير أقل من ثمانية فراسخ.

---

١) في الأصل: شيئاً.

فـــروع

[عدم الوصول إلى حد الترخص ودرك مقدار المسافة]

الأول: إنّه لو تردد في أقل من أربعة فراسخ بحيث لا يصل إلى حد الترخص ويصير جميع الذهاب والإياب، ثمّ الذهاب والإياب بمقدار المسافة فنسب إلى بعض كتب العلامة أنه قال بالقصر هنا إلاّ أنّه رجع عن ذلك.

والظاهر نظره بما يستفاد من قوله عليه السلام: «**شغل يومه**»، وانه المناط لأنّه علل وجوب التقصير في أربعة ذاهباً وأربعة جائياً بذلك.

وأورد عليه بأنه لابدّ أن يقيد هذا الخبر بالأخبار الّتي دلت على ان أقل البعد الّتي لابد أن يقع فيه السير هو ثمانية فراسخ /٢٠٩/. وقد تقدّمت كيفية دلالة الأخبار على اعتبار ذلك*.

---

*) *بل في الجواهر في فروع عدم اشتراط قصد المسافة الشخصية وانه يكفي قصد المسافة النوعية أنه لا يضر عدم قصد الإياب أولاً كما لو قصد تمامه وبعد سير الاربعة قصد الرجوع ولو في غير يومه بناء على عدم اعتبار الرجوع في اليوم في كون أربعة فراسخ موجباً للقصر.*

وعلى كل حال، ومما يدل على انه يقصر في الذهاب إذا كان بمقدار أربعة فراسخ بعد القصد مع قصد الإياب ليومه أو مطلقاً بدون طرو القواطع مع قطع النظر عن كونه إجماعياً إطلاق أغلب الأخبار الواردة في أنّه يقصر في مسافة أربعة فراسخ مع قصد الرجوع ليومه أو مطلقاً لأنّه لم يثبت التقييد منها إلاّ من جهة اعتبار القصد المفروض وجوده في المقام.

والقول بأن اطلاقها وارد مورد حكم آخر كما تسمع نظير هذه الدعوى بعد ورقين واضح الفساد سيما في المقام.

وأما أصل المسألة فلزوم القصر في التقية من الذهاب إذا كان الإياب بمقدار المسافة وجبه لموثق اسحاق بن عمار بتقريبٍ ذكره في الحدائق [الحدائق الناضرة: ٣٢٥/١١]. *(منه*

[لو كان للبلد طريقان]

الثاني: انّه لو كان للبلد طريقان أحدهما يصل إلى حدّ المسافة والآخر لا يصل، فذهب الطريق الذي يصل إلى حد المسافة لأجل الافطار أو قصر الصلاة.

فقد يقال: إنّ ذلك يصير سفراً لهوياً، فلابدّ أن لا يقصر.

وفيه: أنّه لو لم نقل ان السفر الّذي لا يقصر فيه الصلاة هو السفر الذي يكون لاجل خصوص الصيد اللهوي لا لمطلق اللهوي، **فنقول**: ليس ذلك سفراً لهوياً؛ لأن ذلك مما يتعلق غرض العقلاء به، فلا مانع من التقصير فيه.

ولو فرض انه كان لما قصده من المسافة طريقان: **أحدهما**: خمسة فراسخ والآخر ثلاثة، فذهب من أحدهما ورجع من الآخر فحينئذٍ لو كان الرجوع من الطريق الّتي يكون ثلاثة فراسخ والذهاب من خمسة، فلا مانع هنا من وجوب التقصير؛ لأنّه قصد ثمانية فراسخ مع أنّه كان البعد أربعة.

وأما لو كان بالعكس، فمقتضى ما قلنا من أنّ السير الذهابي الّذي يقع في البعد، لابد أن يكون أربعة فراسخ، فهنا لا وجه للقصر.

[لو بنينا على عدم اشتراط الرجوع في يومه]

الثالث: إنّه بعد ما بنينا على عدم اشتراط الرجوع في يومه فحينئذٍ لا مانع أن يقع سير أربعة فراسخ ذاهباً وأربعة جائياً في ثلاثين يوماً أيضاً، وهكذا ما لم يخرج عن عنوان المسافر إلّا أن يقصد إقامة عشرة أيام في مكان خاص، فيتم لما يدل على ان اقامة العشرة قاطع للسفر / ٢١٠/.

وهذا هو المراد من قولهم: إذا اراد الرجوع قبل عشرة أيام يعني قبل قصد اقامة العشرة في مكان خاص.

قدّس سره).

[لو قصد مسافة كان ذهابه ثلاثة ورجوعه ثمانية]

الرابع: إنّه قصد مسافة كان ذهابه ثلاثة فراسخ ورجوعه ثمانية، فحينئذٍ لا إشكال في وجوب القصر بالنسبة إلى حال الإياب. وأما الذهاب فبمقتضى جمعنا بين الأخبار من أنّه لابدّ أن لا يكون الذهاب أقل من أربعة، فلابدّ من أن لا يقصر في الذهاب، ولكن قد يقال: إنّ هذا السفر مشتمل على ثمانية فراسخ، فلابدّ أن يقصر.

وفيه: أنّه لا ينطبق مع مقتضى ما جمعنا بين الأخبار، فتأمل*.

[اعتبار قصد المسافة]

الشرط الثاني: قصد المسافة ولو تبعاً كما في البعد إذا صار تابعاً لمولاه.

ولا إشكال في اعتباره في الجملة إجماعاً، وإنما الكلام في أنّه هل يشترط أن يكون السير بإرادته واختياره أو يكفي مجرد علمه بسيره المسافة ولو من دون اختيار كما لو كان مشدوداً على الرحلة.

وبناء على اشتراط كون السير ناشياً عن الارادة والاختيار هل يشترط أن لا يكون مكرهاً في اختيار ذلك أم لا؟ وجوه.

وقبل الشروع في حكم المسألة لابدّ من تعيين مقتضى الأصول الّتي تكون

---

*) *لو كان من أول الأمر متردداً لكن بعد سير مسافة قصد سير المسافة ذهاباً فيقصر بعد هذا القصد كما أنه لو أراد الرجوع وكان مسافة الاياب فقط بمقدار ثمانية فراسخ يقصر في الإياب.*

وإنما الكلام في أنه بعد القصد بضم المقدار من الذهاب إلى الإياب، وفيه أقوال:

أحدهما عدم الضم، فلا يقصر حينئذٍ إلّا عند الشروع في الرجوع كما هو المشهور على ما في الحدائق.

وثانيها ضمه إليه بشرط أن يبلغ الإياب وحده حدّ المسافة.

وثالثها الضم مهما بلغ مجموع الذهاب المقصود مع الإياب مسافة.

ثم على المشهور من عدم ضم الذهاب إلى الإياب مطلقاً ففي الحدائق استثنوا ما لو قصد الأربعة مع إرادة الرجوع ليومه بناءً على اعتبار الرجوع. (منه قدس سره).

مرجعاً عند عدم الدليل على حكم المسألة.

فنقول: إنّ مقتضى الإستصحاب الموضوعي هو التمام؛ لأن المفروض أنه قبل تحقق هذه الصورة المشكوك حكمها كان له حالة بحيث عليه التمام لو يبقى عليها فيستصحبها، ويكون من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي.

وقد تقدم أنه يمكن أن يقال: إنّه يحتمل أن يكون حكم وجوب التمام لموضوعين، وهو الحضر وقسم من السفر، ولم يجعل المجموع عنواناً واحداً، فيصير من القسم الثالث من استصحاب الكلي.

وعلى كل حال ذلك مبني على اعتبار الإستصحاب مع الشك في /٢١١/ المقتضي.

ويمكن أن يقال بجريان الإستصحاب الحكمي أيضاً بناء على الاكتفاء في تعيين الموضوع للإستصحاب على المسامحات العرفية، وأن المدار صدق الرفع وعدم الرفع عرفاً كما أنّه لو كان الشخص في كل يوم مكلفاً بوجوب التمام فانقلب تكليفه قصراً، فيقولون: انه ارتفع عنه وجوب التمام مع أن التكليف لم يكن سابقاً حتى يرتفع.

إلا أنّهم يسامحون ويلاحظون الشيء الّذي صار واجباً عليه في كثير من الايام بمنزلة الشيء المستمر في تمام الايام، فيطلقون عليه الرفع.

ومقتضى ذلك أيضاً وجوب التمام إلاّ أنّه لا يثمر في كثير من الموارد كما لو كان السفر الكذائي من أول البلوغ، وكذا لو كان مسافراً قبل وقت الصلاة، فصار حاضراً، ثمّ سافر بالسفر الكذائي قبل دخول الوقت.

ولعله يجري هنا استصحاب وجوب القصر بالمسامحة إلاّ أنّ استصحاب الموضوعي لو كان جارياً يكون مقدماً عليه.

ثمّ إنّه لو كان السفر بعد دخول الوقت فلا يحتاج استصحاب وجوب التمام إلى المسامحة العرفية إلاّ أنّه لو جرى الإستصحاب الموضوعي، فلا يبقى مجال

لإجرائه كما حقق في الأصول.

[الدليل على اعتبار القصد من الآيات والروايات]

هذا كله مقتضى حكم الأصل في المسألة.

وأما حكم أصل المسألة، فقد يتمسك باطلاق قوله تعالى: ﴿ **ومن كان مريضاً**[1] **أو على سفر فعدَّة من أيامٍ أخر**﴾[2] بأن نقول: إنّ قوله تعالى: ﴿ **أو على سفر**﴾ مطلق يشمل الاختيار والاضطرار، وأنه وإن كانت هذه الآية في الصوم إلاّ أنّه تلحق الصلاة به بالاجماع المركب.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ هذا الاطلاق وارد مورد حكم آخر؛ لأنّه بصدد أصل تشريع الحكم.

نعم، من لم يكن بناؤه على رفع اليد عن المطلقات لأجل هذه الإحتمالات فيأخذ بذيل هذا الاطلاق.

وتوضيح الكلام في المقام أن نقول: إنّ هنا ثلاث مراتب:

الأول: هو الاكراه /٢١٢/ على السفر كأن يخوّفه السلطان من عدم السفر، فيختار السفر.

والثاني: أن يكون مثل الأسير في أنهم يقودونه وهو يمشي.

وهنا وإن كان نفس المشي بالاختيار إلّا أن العلماء يسمّون ذلك بالاضطرار.

والثالث: أن يكون بحيث يسلب عنه الفعل كأن يكون مشدوداً على الراحلة.

وقد يتمسك بحديث الرفع لعدم القصر في المقامات الثلاثة.

أما القسم الأوّل: لقوله: «**ما استكرهوا عليه**».

وأمّا الثاني والثالث: لقوله «**وما اضطروا عليه**».

---

١) في المخطوطة: وان كنتم مرضى.

٢) البقرة: ١٨٥.

ويصدق الاضطرار على القسم الثاني أيضاً.

وأورد على الإستدلال بذلك أنه مبني على تقدير جميع الآثار في حديث الرفع، وعلى فرض تسليم ذلك أيضاً نقول:

لا يثمر فيما نحن فيه؛ لأنّ الرواية في مقام الامتنان، فلا يرفع الحكم الّذي يكون مخالفاً للامتنان. ووجوب التمام وعدم وجوب القصر فيما نحن فيه مخالف للامتنان.

وقال الشيخ ـ كما نسب إليه ـ في خصوص القسم الثاني والثالث: انّه لابد من الإتمام لظهور الأدلة في أن موضوع القصر هو السفر الّذي كان بالارادة الّتي هي محققة لاختيارية الفعل. والظاهر من العلماء أيضاً ذلك، حيث يشترطون القصد بالمسافة.

وأورد عليه أما في ما انتسبه إلى العلماء بأن مراد العلماء من القصد هو ما يقابل من لم يعلم طي المسافة من أوّل الأمر، ولذا يتفرعون على ذلك عدم القصر على من طلب دابة شردت أو غريماً أو آبقاً، ولا يتفرعون عليه إلّا السير[1] الّذي لا يقدر على الفرار، بل العلامة[2] مصرّح بخلافه.

وأمّا الأخبار فثلاث طوائف:

فمنها ما يدل على أنّ مقدار المسافة الّتي يقصر فيها ثمانية فراسخ من غير تعرض /٢١٣/ للشروط الأخر، وليس في هذا القبيل من الأخبار إطلاق يمكن أن يتمسك به لما نحن فيه؛ لأنّ إطلاقه وارد مورد حكم آخر*.

الثاني: ما يدل على أنّ الفعل ـ أعني الذهاب ـ إذا صدر منه، فيوجب القصر

---

١) في الأصل: سير.

٢) تحرير الأحكام ١/٣٣٤.

*) *فيه أنه لا مانع من الأخذ باطلاقها، ويقتصر في تقييدها بما هو المتيقن من اعتبار القصد فيه في الجملة لا قصد الرجوع في نفس ذلك اليوم. (منه قدّس سره).*

كقوله: إذا ذهب بريداً ورجع بريداً.. اه، ونسبة الفعل إلى فاعله ظاهر في صدوره عنه اختياراً وإلّا لم يكن صادراً منه بل انما وقع عليه الفعل.

الثالث: الأخبار الّتي يصرح فيها بلفظ بريد المسافة مثلاً كخبر صفوان[1] والموثق، وإن كان دلالة الموثق على ذلك يحتاج إلى تمحل من لزوم الرد على السائل إذا دل كلامه على ما هو خلاف المقصود كما يحتاج ذلك إلى التأمل في الرواية وكالخبر[2] السابق الّذي يقول فيها: «**إذا خرج من بيته قاصداً ثمانية فراسخ**».

وحاصل الإستدلال بتلك الأخبار ان الظاهر من إرادة المسافة أو قوله «ذهب» ان لا يكون ملجئاً على السير، ولكن فيه أن مثل المشدود لما لا ينسب إليه الفعل، فيصير محلاً للشك، وليس له إرادة أصلاً.

وأمّا مثل الأسير الّذي لا يقدر على الفرار، فالفعل منسوب إليه وصادر عنه، فتشمله الأخبار. ولا دليل لنا على انصراف الأخبار عن هذه الارادة الناشية عن هذا النوع من الخوف.

---

١) تهذيب الأحكام ٤/٢٢٥، باب حكم المسافر والمريض في الصيام، ح ٣٧.

٢) في الأصل: كخبر.

فـروع

[المدار على قصد مفهوم ثمانية فراسخ أو مصداقه؟]

الأوّل: انه هل المدار على قصد مفهوم ثمانية فراسخ أو مصداقه؟ والمراد بقصد المفهوم أنّه يقصد أن يذهب ثمانية فراسخ بأي مكان وصل، وصل.

والمراد من المصداق أنّه يقصد السير في مسافة خاصة سواء كان بمقدار ثمانية فراسخ أم لا.

وتظهر الثمرة فيما لو قصد مسافة خاصة ولم يعلم من أوّل الأمر أنّـه بـمقدار المسافة وعلم بذلك في وسط الطريق، فان قلنا إن المدار على قصد مفهوم ثمانية فراسخ فلم يقصر؛ لأنّه لم يكن من أوّل الأمر عالماً بالمفهوم وقـاصداً له ونـصف المسافة كان بلا قصد* وبعد ما علم /٢١٤/ ليس ما يسري بعده بمقدار المسافة، فليس مريداً لمفهوم ثمانية فراسخ في آن من الآنات.

---

*) *ويدل على أن المدار المصداق لا المفهوم زائداً على ما ذكر في المتن* [...] *خبر ذكره* [...] *في باب وجوب القصر على من قصد ثمانية، ومضمون الرواية انه يقول سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القادسية اخرج إليها أتم الصلاة أم أقصر؟*

قال: وكم هي؟ قالت: هي التي رأيت. قال: قصر» [وسائل الشيعة ٤٥٨/٨، باب وجوب القصر على من قصد ثمانية فراسخ أربعة ذهاباً وأربعة ايباباً، ح ٧] *الخبر.*

وجه الدلالة ان السؤال لم يكن عن ان السفر إلى القادسية بمقدار المسافة أم لا؛ إذ ليس شأن الإمام أن يسأل عنه من الموضوعات مع أنّه لا وجه لكلام الإمام عليه السلام له: وكم هي؟ فتعين أن السؤال كان عن الحكم، وكلام الإمام عليه السلام له: وكم هي؟ لأجل انه عليه السلام اراد أن يبين القاعدة الكلية، وبعد ما قال السائل بأنك رايت، فأجاب عليه السلام بوجوب القصر مع عدم علم السائل إلّا بالمصداق، وعدم علم السائل بالمفهوم ظاهر من الرواية كما لا يخفى. (منه قدّس سره).

وهنا بخلاف ما لو قلنا إن المدار على قصد مصداق ثمانية فراسخ، فإنه كان قاصداً من أوّل الأمر سير هذا الطريق، والمفروض أنه كشف كونه ثمانية فراسخ، فيكون من أول الأمر قاصداً لثمانية فراسخ.

ثمّ لا إشكال في الإكتفاء بقصد مفهوم ثمانية فراسخ وإنما الإشكال في الإكتفاء بمصداق ثمانية فراسخ.

فنقول: إنّ وجه الإكتفاء بالمصداق هو ان الظاهر مما يدل على أنّ التقصير في ثمانية فراسخ أو مسير يوم أو بريدين انما يكون من باب ان تلك الامور أمارات لمقدار خاص من المسافة، والمفروض أن المقدار الخاص يصدق على هذه المسافة التي أرادها فيكون مريداً للمسافة، والمفروض أنه ليس له عنوان لابد أن يقصد هذا العنوان، فينحصر قصد المسافة بقصد مصداقها، والمفروض أنه قاصد للمصداق.

أقول: بعد تسليم المقدمات نقول: انه يحتمل أن يكون الالتفات إلى أن هذا المقدار هو المسافة الشرعية في أوّل السفر شرطاً* فلو لم يكن إطلاق أو أصل رافع لهذا الإحتمال، فيرجع الأمر إلى العمل بالاصول العملية.

[تحقق قصد المسافة عرفاً، وحكم صورة الشك والظن]

الثاني: انه لا إشكال في تحقق قصد المسافة في صورة قطع باجتماع شرايط السفر وارتفاع الموانع والقواطع، وكذا لو اطمئن بل وكذا لو ظن بظن قوي لا يعتني بخلافه العقلاء في أمثال هذه الامور.

والدليل في الكل صدق كونه قاصداً ثمانية فراسخ عند العرف؛ لأنّ ظاهر الأخبار الّتي علق الحكم فيها على قصد ثمانية فراسخ هو ما يقال له: انه قاصد

---

*) *عند التعرض للأصول في الشرط الأوّل ذكرنا في الحاشية مايرفع هذا الإشكال بعد التأمل فيه. (منه قدّس سره).*

عند العرف. /٢١٥/

وأمّا غير ما ذكرنا من صور الظن، فحكمه حكم الشك.

وفي صورة الشك، قد يقال: بانه لو كان للشرط حالة سابقة، فبناء العرف والعقلاء على جريان الإستصحاب، وكذا في صورة طرد المانع والقاطع.

وقد يقال: إنّ بناء العقلاء على جريان الإستصحاب في خصوص صورة احتمال طرد المانع والقاطع، وقد يخصص الإستصحاب بخصوص صورة احتمال طرد القاطع.

والفرق بين القاطع والمانع ان المانع ما يكون عدمه شرطاً لتحقق أصل عنوان السفر ومع وجوده لا يتحقق أصل العنوان كما إذا احتمل منع السلطان له قبل بلوغه إلى حدّ الترخص.

وأمّا القاطع فإنما يتحقق بعد تحقق أصل عنوان السفر كما إذا يمنعونه من وسط الطريق.

هذا، ولكن قد عرفت أنّ الميزان والمعيار هو صدق قصد المسافة عرفاً، فلو تحققت فعلية المعيار وإلّا فلا يثمر حصول الظن ولا جريان الأصل العقلائي. ولا بناء العقلاء على عدم الاعتناء بذلك الإحتمال، بل ولا شهادة العدلين بعدم تحقق الموانع.

بل لابد أن يلاحظ ان العرف يقولون: انه قاصد للمسافة أو إنه قاصد إلى أن يذهب إلى وسط الطريق فينظر أي شيء يصير.

ولا يخفى أنّ وجوب الإمساك في شهر رمضان مع القطع بتحقق المانع، فإنما هو حكم تعبدي بوجوب الإمساك وإلّا فليس ذلك /٢١٦/ الشخص قاصداً ومريداً للصوم.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إن النية مجرد الاخطار بالبال ولو لم تكن لها واقعية، ولكن لم يقل به أحد.

ولا يضرهما ذكرنا كفاية هذا الصوم عن صوم شهر رمضان لو لم يوجد المانع وصام إلى الليل؛ لأنّه أيضاً حكم تعبدي بأن هذا الإمساك مسقط. ولا مانع من أن يصير غير الواجب مسقطاً للواجب كما حقق في محله.

[قصد المسافة الشخصية أو النوعية]

الثالث: انه هل المدار والمعيار على قصد المسافة الشخصية أو النوعية؟

فنقول: انه لا إشكال في كفاية قصد المسافة النوعية ببعض معانيها كما إذا قصد من بدو الأمر أن يذهب إلى نصف المسافة مثلاً.

ثمّ بعده إما أن يذهب إلى تمام المسافة من طرف البصرة أو الكوفة مثلاً، وذلك لأنّه قاصد للثمانية ولم يرجع من هذا القصد. ولا دليل لنا يدل على لزوم تعيين مصداق المسافة.

وكذا لو كان قاصداً للثمانية، ثمّ تعين الثمانية في مصداق خاص ثمّ رجع بالنسبة إلى قصد المصداق الخاص وعيّن الثمانية من طريق أخرى؛ لأنّ هنا أيضاً كان قاصداً للثمانية ولم يرجع عن هذا القصد وإنما رجع عن قصد المصداق الخاص، وهذا القصد لم يكن بلازم من أوّل الأمر. وإنما الإشكال فيما لو قصد ذهاب طريق خاص /٢١٧/ يكون بمقدار المسافة. ثمّ بعد ذهاب مقدار منها رجع عن قصده وأراد ذهاب مكان آخر، فانه هنا لم يقصد من أوّل الأمر إلّا هذا المصداق، وقد رجع عينه.

فالثمرة في أنه هل يكتفي بقصد المسافة النوعية أم لا؟ يظهر هنا ـ والحق ـ كفاية قصد المسافة النوعية لما في خبر المروزي: «**فإذا خرج من منزله يريد اثني عشر ميلاً وذلك أربعة فراسخ، ثمّ بلغ فرسخين ونية الرجوع أو فرسخين اخرى قصر، وإن رجع عما نوي عندما بلغ فرسخين وأراد المقام فعليه التمام**»[1].

---

١) الإستبصار ٢٢٨/١، باب الرجل الذي يسافر إلى ضيعته أو يمر بها، ح ١.

وجه الدلالة بعد حمل الفرسخ على الخراساني بقرينة الراوي، وأن المراد من المقام نية الاقامة أن نقول: إنّ قوله عليه السلام: «أو فرسخين آخرين» مراده عليه السلام ان هذا الشخص بعد ما بلغ فرسخين فبعد ذلك سواء قصد الرجوع أو قصد أن يذهب فرسخين من غير الفراسخ التي كان قاصداً من أوّل الأمر، فلابدّ أن يقصر. وإذا ثبت وجوب القصر في مورد كان متمم المسافة الشرعية غير المصداق الّذي قصده من أوّل الأمر.

فيعلم من ذلك ان المدار على قصد المسافة النوعية لا الشخصية؛ لأنّ المفروض انه لم يكن قاصداً لشخص المسافة الّتي ذهبها بوجه من الوجوه، وإنما الكلام في دلالة /٢١٨/ الرواية كما ذكرناه.

وتوضيح دلالة الرواية على طبق ما ذكرناه ان نقول: إنّ لنا دعويين[1]:

أحدهما: إنّ قوله عليه السلام: «أو فرسخين آخرين» غير الفرسخين اللذين بقيا من الأربعة الفراسخ التي قصدها أولاً.

وثانيهما: إنّ المراد أن يبين أنه لا فرق بين نية الرجوع وبين نية ذهاب فرسخين آخرين في وجوب القصر فيهما. وليس المراد انه يجب القصر في صورة تردده بين الرجوع أو ذهاب فرسخين آخرين.

أما الدعوى الأولى، فتثبت بملاحظة انه لو كان المراد ذهاب الفرسخين الباقيين من أربعة فراسخ، فلابدّ أن يقول: أو الفرسخين الآخرين مع الألف واللام لكونهما معهوداً في الجملة، فالتنكير دليل على أنّ المراد غير الفرسخين الباقيين من أربعة فراسخ.

وأمّا الدعوى الثانية، فأولاً ندّعي ظهور قوله عليه السلام «ونيته الرجوع أو فرسخين آخرين» فيما ذكرنا، وان المراد بيان ترديد النية وبيان حكم كل واحد لا أن يكون المراد بيان الترديد في المراد والمقصود.

---

١) في المخطوطة: دعويان.

وثانياً انه يظهر من كلامه اخيراً ان المقصود بيان حكم الأقسام الّتي تتصور في المسألة من غير جهة الترديد.

بيانه انه إذا رجع الإنسان من قصده فتارة يريد أن يرجع وتارة يريد أن يذهب فرسخين آخرين وتارة يريد أن يقيم عند رأس الفرسخين، فلما بين الإمام عليه السلام حكم قسمين الأولين. بعبارة واحدة لاجل اتحاد حكمهما /٢١٩/ بيّن حكم القسم الأخير بعبارة مستقلة لعدم اتحاد حكمه مع الأولين بقوله عليه السلام: «وإن رجع عما نوى عند ما بلغ فرسخين واراد المقام فعليه التمام».

ولا يخفى أن مقتضى خبر إسحاق بن عمار ان استمرار النية إلى آخر المسافة ليس شرطاً في وجوب التقصير، بل إذا ذهبوا بنية السفر إلى أربعة فراسخ، ثمّ بدا لهم الرجوع أيضاً عليهم التقصير.

ومثل خبر إسحاق[١] في الدلالة على ذلك صحيحة أبي ولاد[٢] كما صرح بذلك في الحدائق[٣].

نعم، هو لا يدل على وجوب القصر في أزيد يرجع في الليل وبعد سير أربعة فراسخ في اليوم بقصد السفر.

الرابع: في أنه يشترط أن يكون القصد مستمراً إلى آخر المسافة، فلو ذهب بعض الطريق في حال التردد فعليه التمام.

وهل الاستمرار شرط في حكم وجوب القصر أو انه شرط في تحقق الموضوع؟ مثلاً إذا ذهب بعض الطريق مع القصد ثمّ تردد في قصده ثمّ قصد أن يذهب إلى آخر المسافة مع أنّه لم يذهب شيئاً في حال التردد، فحينئذٍ لو قلنا إن استمرار القصد شرط الحكم فحينئذٍ يجب التقصير إذا قصد الذهاب.

---

١) علل الشرائع ٣٦٧/٢، باب نوادر علل الصلاة، ح ١.

٢) تهذيب الأحكام ٢٩٨/٣ ـ ٢٩٩، باب الصلاة في السفينة، ح ١٧.

٣) الحدائق الناضرة ٣٣٤/١١.

وأمّا لو قلنا انه شرط لتحقق الموضوع فحينئذٍ لا يلزم عليه القصر إلّا أن يقصد المسافة حين قصد الذهاب.

وسيأتي ان الحق ان الاستمرار شرط للحكم بوجوب القصر لا للموضوع.

[هل الإستمرار من الشرائط الواقعية ؟]

وهنا نزاع آخر في أن الاستمرار من الشرائط الواقعية أو الشرائط العلمية الظاهرية.

وتظهر الثمرة في أنه لو صلّى قصراً حين كونه قاصداً للمسافة إما لأنّه كان معتقداً بأن هذا القصد يبقى له إلى آخر السفر أو أنه آخر الاستمرار بالاستصحاب فحينئذٍ اذا فسخ عزمه في وسط الطريق فلو قلنا ان الاستمرار كان من الشرائط العلمية الظاهرية بمعنى ان العلم باستمرار القصد شرط في السفر فحينئذٍ تكون صلاته قصراً مأمورة بالأمر الواقعي، فلا يجب الإعادة.

وأمّا لو قلنا إن الاستمرار كان من الشرايط الواقعية فحينئذٍ لم يكن أمراً واقعياً بصلاة القصر الّذي فعلها، بل انما كان أمراً عقلياً لو احرز الاستمرار / ٢٢٠/ وامراً ظاهرياً شرعياً لو احرزه بالاستصحاب.

وحينئذٍ فمقتضى القواعد وجوب الإعادة والقضاء لوكان في البين أمر عقليّ، بل وكذا فيما كان أمراً ظاهرياً شرعياً لو قلنا إن المصلحة بالنسبة إلى الأوامر الظاهرية انما هو في الأمر لا في المأمور به، وسيأتي الكلام فيه.

وإذا عرفت ما تقدم، فاعلم ان الحق أن يكون الاستمرار شرطاً علمياً لحكم وجوب القصر.

[خبر إسحاق بن عمار]

ويدل على ما ذكرنا خبر إسحاق بن عمار سألت أبا الحسن عليه السلام: «عن قوم

خرجوا في سفر، فلما انتهوا إلى الموضع الّذي يجب عليهم فيه التقصير، قصروا من الصلاة، فلما صاروا على فرسخين أو ثلاثة أو على أربعة تخلف عنهم رجل لا يستقيم لهم، فاقاموا على ذلك اياماً لا يدرون هل يمضون في سفرهم أو ينصرفون هل ينبغي لهم أن يتموا الصلاة أم يقيموا على تقصيرهم؟

قال: إن كانوا بلغوا مسيرة أربعة فراسخ، فليقيموا[1] على تقصيرهم أقاموا انصرفوا وان كانوا ساروا أقل من أربعة فراسخ، فليتموا[2] الصلاة اقاموا أو انصرفوا، فإذا مضوا فليقصروا».

وزاد على هذه الرواية في العلل[3]: «قال: ثمّ قال: هل تدري كيف صار هكذا؟ قلت: لا، قال: لأنّ التقصير في بريدين ولا يكون التقصير في أقل من ذلك، فإذا كانوا قد ساروا بريداً وارادوا أن ينصرفوا كانوا قد سافروا سفر التقصير، وان كانوا ساروا أقل من ذلك لم يكن لهم إلّا اتمام الصلاة. قلت: أليس قد بلغوا الموضع الّذي لا يسمعون فيه إذان مصرهم الّذي خرجوا منه؟ قال: بلى انما قصروا /٢٢١/ في ذلك الموضع لأنهم لم يشكوا في مسيرهم وان السير يجد بهم، فلما جاءت العلة في مقامهم دون البريد صاروا هكذا»، الخبر.

أما دلالته على اشتراط أصل استمرار القصد لقوله عليه السلام: «بلى انما قصروا في ذلك الموضع»؛ لأنهم لم يشكوا في مسيرهم.

وأمّا دلالته على كون الاشتراط به من الشروط العلمية بحيث لا يضر انكشاف الخلاف في صحة القصر، فلقوله عليه السلام «فلما جاء العلة في مقامهم دون البريد صاروا هكذا».

وجه الدلالة أن قوله عليه السلام «صاروا هكذا» ظاهر في أن الحكم الواقعي سابقاً لم

---

١) في المصدر: «فليتموا».

٢) في المصدر: «فليقيموا».

٣) علل الشرائع ٣٦٧/٢، باب نوادر علل الصلاة، ح ١، باختلاف.

يكن هكذا والآن صار الحكم الواقعي هكذا.

وأمّا دلالته على ان الاستمرار للقصد شرط لحكم وجوب التقصير لا أن يكون شرطاً لتحقق الموضوع لقوله عليه السلام في آخر الرواية الأولى: «فإذا مضوا فليقصروا».

ثمّ إنّه بناء على كون الاستمرار للقصد شرطاً علمياً، فلا إشكال في عدم وجوب الإعادة والقضاء للصلاة التي أتى بها قصراً في صورة كان معتقداً لأنّ القصد يبقى مستمراً.

وأمّا لو كان شرطاً واقعياً فمقتضى القاعدة وجوب الإعادة.

أما في صورة أتى قصراً لاجل انه كان قاطعاً باستمرار القصد، فلانه ليس أمر بهذه الصلاة إلّا أمراً عقلياً، ولا يعقل أن يكون هو مقتضى للاجزاء.

نعم، بالنسبة إلى القضاء لما يكون بأمر جديد، فلا محذور فيه بأن نقول: إنه ليس في البين أمر جديد، والأصل براءة الذمة /٢٢٢/ عنه.

وأمّا في صورة أتى بالقصر لاجل استصحاب استمرار القصد، فهنا يكون الأمر الظاهري بالقصر موجوداً، فحينئذٍ لو قلنا بالنسبة إلى الأوامر الظاهرية أن المصلحة فيها في المأمور بها، فمقتضى القاعدة هو الإجزاء كما حقق في محله.

وأمّا لو قلنا إن المصلحة ليس إلّا في الأمر، فيصير مثل الأمر العقلي في عدم الإجزاء، فلو دل دليل على عدم الإعادة، فلابدّ إما ان نعترف بالأمر الواقعي. ونقول: إنّ هذا أيضاً دليل عليه، أو نوجهه بتوجيه سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

[تعارض الأخبار في وجوب الإعادة والقضاء]

ولا يخفى أنّ الأخبار متعارضة بالنسبة إلى وجوب الإعادة والقضاء ففي رواية حسن بن محبوب، عن أبي ولاد انه قال عليه السلام: «**وان كنت لم تسر في يومك**[1] **الّذي خرجت فيه بريداً، فان عليك أن تقتضي كل صلاة صلّيتها في يومك...**» إلى آخر

١) تهذيب الأحكام ٢٩٨/٣ ـ ٢٩٩، باب الصلاة في السفينة، ح ١٧.

الرواية.

وسؤال السائل قبل ذلك الكلام عن الإمام عليه السلام انه قصد المسافة وتردد في اثنائها، وكذلك نقل ان رواية المروزي أيضاً يقول فيه: «**إن كان قصر ثمّ رجع عن نية الصلاة أعاده**».

ولكن رواية زرارة تدل على عدم وجوب الإعادة، وأن صلاته تامّة ومجزية يقول فيها: سألت أبا عبدالله عليه السلام «**عن الرجل يخرج مع القوم في السفر يريده، فدخل عليه فقد خرج من القرية على فرسخين، فصلّوا وانصرف بعضهم في حاجة، فلم يقض له الخروج، ما يصنع بالصلاة الّتي كان صلّاها ركعتين؟ قال: تمت صلاته ولا يعيد**»[1]، الخبر.

ونسب إلى بعض أنه أخذ برواية زرارة؛ لأنّه أرجح سنداً.

وفيه أنه لو لم يكن غير رواية زرارة[2] هنا حجة، فليس الأخذ برواية زرارة لأجل الارجحية، بل لأنّه لم يكن لها معارض.

وأمّا لو كانت رواية غير زرارة أيضاً حجة، فلا يجوز ترجيح السند في البين إلا بعد اليأس عن الترجيح في مقام الدلالة.

والجمع يمكن بأحد الوجهين:

الأوّل: ما نسب في الوسائل[3] إلى الشيخ من انه حمل ما يدل على وجوب الإعادة بصورة بقاء الوقت، وما يدل على عدم الإعادة على صورة خروج الوقت.

وفيه أنه لو كان المراد هو الجمع التبرعي فلا مانع فيه إلّا أنه ليس ذلك هو المقصود.

ولو كان المراد ان مقتضى الجمع ذلك، ففيه أن المعيار في الجمع انه يفرض

---

١) من لا يحضره الفقيه ٤٣٨/١، باب الصلاة في السفر.

٢) في المخطوطة: الزرارة.

٣) وسائل الشيعة ٥٢٢/٨ باب عدم وجوب الإعادة على من خرج في سفر فصلى قصراً، ذيل ح ٢.

الكلامين متصلاً بالآخر. ثمّ ينظر إلى العرف أنه يصير ظاهراً في أي شيء.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: انه لو جمع بين قوله «يعيد» وبين قوله «لا يعيد» لا يصير ظاهراً عرفياً فيما ذكروه.

الثاني: ما نسب في الوسائل[1] إلى صاحب المنتقى من حمل ما يدل على الإعادة على الاستحباب.

ووجه ذلك ان الحكم بعدم الإعادة لا يمكن إلّا في صورة جواز ترك الإعادة، فيصير صريحاً في عدم الإعادة بخلاف الحكم بالاعادة، فإنه لامانع من حمله على الاستحباب، فيصير من باب معارضة النص مع الظاهر.

بقي الإشكال في أنه لو قلنا بعدم وجوب الإعادة مع أنّه قلنا: إنّه هنا ليس أمراً واقعياً وأن الأمر الظاهري ليس مقتضياً للإجزاء، فأي نوع يمكن هذا؟ ونظير ذلك في الجاهل المقصر بالقصر والإتمام إذا صلّى تماماً، فإنه يكون معاقباً، فيكشف من انه لم يكن مأموراً بالقصر، وليس هناك إلّا أمر /٢٢٤/ عقليّ، وهو ليس مقتضياً للإجزاء.

ولا يخفى أنّه ذكرنا توجيه ذلك في تعليقاتنا على مسألة حجية الظن عند بيان كيفية جعل الأمارات، وإجماله أنه ربما يكون في غير المأمور به مصلحة إذا أحرزت تلك المصلحة لا يصير بعده متمكناً من إحراز مصلحة المأمور به، والمصلحة الزائدة التي تكون في المأمور به ربما تكون بنفسها ملزمة، فتصير سبباً لإيجابه بالخصوص.

وربما لا تكون هي بالخصوص ملزمة، فيصير أفضل الأفراد، وإن كان أصل المصلحة الموجودة في ضمن أحدهما ملزمة.

ولذا صار أحدهما واجباً تخييرياً وتلك المصلحة الزائدة لو كانت بنفسها ملزمة، فيصير معاقباً عليه؛ لأنّه مقصر كما هو المفروض في صيرورة نفسه غير

---

١) المصدر.

متمكن من الامتثال.

[قواطع السفر]

الشرط الثاني: من شروط وجوب القصر أن لا يقطع سفره بأحد القواطع أعني إقامة عشرة أيام أو يمر على وطنه أو تردّد ثلاثين يوماً.

ثمّ إنّ لاتفاق ذلك في السفر ثلاثة صور:

الأوّل: أن يتفق بعد تحقق السفر أعني بعد قطع ثمانية فراسخ. وهذا هو القدر المتيقن من أدلة وجوب الإتمام في حال تحقق تلك القواطع.

وأمّا لو اتفق في وسط المسافة أعني ثمانية فراسخ، فلا إشكال في وجوب الإتمام أيضاً.

وما يقال من أن وقوع تلك القواطع قبل المسافة نادرة، فتنصرف الإطلاقات إلى غيره فمما لا يصغى إلى أمثال ذلك؛ لأنّ ندرة الوجود ليس سبباً للانصراف مع أنّ الندرة أيضاً ممنوعة، بل لا ينبغي أن لا نشك فيما نحن فيه.

وإنما الإشكال في صورة كان قاصداً لذلك من أوّل السفر، فحينئذٍ يقع /٢٢٥/ الإشكال في خصوص الطريق إلى أن يصل إلى هذا القاطع.

ولا يخفى أنّ قصد اقامة عشرة أيام من أوّل السفر لا محظور فيه.

وكذا المرور إلى الوطن، وأمّا قصد التردد ثلاثين يوماً من أوّل السفر فمما لا يعقل؛ إذ مرجع ذلك الى انه يقطع أو يظن انه يقيم.

واستدل بوجوب التمام في الطريق بانه إذا كان قصد الاقامة قاطعاً للسفر فيصير مانعاً بطريق أولى.

وفيه أن قصد الاقامة مع الاقامة فعلاً يكون قاطعاً، فكيف يقاس ذلك بمجرد قصد أنه يقيم بعد ذلك.

وبرواية عبدالرحمن بن حجاج، قال: قلت لأبي عبدالله [عليه السلام]: «**الرجل يكون له**

الضياع بعضها قريب من بعض يخرج، فيقيم فيها يتم أو يقصر؟

قال: يتم»[1].

وجه الدلالة أن قوله عليه السلام «يتم» يعني هذا الشخص سواء كان في الطريق أو القرية بمقتضى إطلاق السؤال والجواب، وحينئذٍ فيلحق قصد الاقامة قبل الثمانية بذلك لعدم القول بالفصل*.

وأورد على ذلك أنه لعل أن يكون لكثرة الضياع في الطريق خصوصية مع أنّ ذلك ليس من باب المرور على الوطن حتى يلحق غيره به من باب عدم القول بالفصل، بل لعله لكثرة الضياع تكون مدخلية.

وقال بعض: إن المشهور يقولون بوجوب التمام في الطريق، وذلك موجب للوهن في الإطلاقات الدالّة على وجوب القصر إذا قصد ثمانية فراسخ، فلا يجوز التمسك بتلك الإطلاقات**.

---

١) الكافي ٤٣٨/٣، باب صلاة الملّاحين والمكاريين وأصحاب الصيد والرجل يخرج إلى ضيعته، ح ٦.

*) *وفيه مضافاً إلى وهن الإحتمال المذكور ان إطلاق الخبر يشمل على محل كلامنا بأن يكون له ضياع على رأس أربعة فراسخ وضياع على رأس الثمانية. ثمّ إنّ الخبر كما في الحدائق* [الحدائق الناضرة ٣٦١/١١] *صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج* [...] *أيضاً وقوله: «يقيم» اعم من إقامة العشر أو الأقل أو أزيد. (منه قدّس سره).*

**) *اثبتنا في مكتوباتنا ان الظواهر الّتي يقول المشهور بخلافها ليست بحجة للعلم الاجمالي لنا على خلاف تلك الظواهر، وعلى هذا نقول: في الجواهر عدم الخلاف في أنه يتم في الطريق في مفروض الكلام نقلاً في الرياض* [انظر رياض المسائل ٤١٧/٤] *وغيره، وتحصيلاً، بل عن الرياض ان على وجوب الإتمام في الطريق الإجماع في عبائر جماعة.*

ثمّ هذا النقل حجة لنا لما ذكرناه في مسألة الإجماع المنقول من أن قول الثقة في نقل كل موضوع ذي أثر أو جزء موضوع ذي [أثر] يكون حجة لبناء العقلاء، وأثبتنا في محل آخر حجية بناء العقلاء بنحو الاطلاق بحكم العقل وقبح المؤاخذة بأزيد منه ما لم يصل إلينا بيان على خلافه.

[وجوب الإتمام في الطريق على كلام صاحب الجواهر]

وحينئذٍ نتمسك باستصحاب موضوع وجوب التمام لو قلنا باعتبار الإستصحاب مع الشك في الموضوع والمقتضي، وإلّا نقول بالجمع بمقتضى العلم بالإجمالى.

أقول: لا يخفى أن مجرد إعراض المشهور لا يوجب رفع اليد عن الاطلاق.

اللّهمّ الّا أن نقول ان الحكم بوجوب /٢٢٦/ القصر انما هو للمسافر، وهذا الشخص لا يسمى مسافراً عرفاً.

هكذا قيل. وفيه ما فيه.

[المراد من الوطن الأصلي والشرعي والإتخاذي]

ثمّ إنّ المراد من الوطن أعم من الوطن الشرعي والإتخاذي والأصلي. والوطن الأصلي ما حصل له من دون اختياره ككونه مسقط رأسه ومحل نموه ورشده.

وهذا لا يتعدد على إشكال فيه سيأتي.

والوطن الاتخاذي انما يحصل بقصد السكنى في بلد إلى أن يموت، وهذا الوطن مسبوق بالوطن الأصلي أو مسبوق بكونه بلا وطن ككونه من أهل البوادي مثلاً.

ثمّ إنّ في الجواهر يستدل على وجوب الإتمام في الطريق بوجه آخر؛ لأنّه مقتضى الأصل. وعليه نقول: إنّ المنساق من أدلة القصر ما لا يشمل المقام، وبيّنا حاله عند تعرض كلام الحدائق هنا من أنه بنية قصد الاقامة عشراً في اثناء المسافة اعني ثمانية فراسخ أو بنية العود من الوطن في اثنائها لم يتحقق منه قصد المسافة، وهو شرط في وجوب القصر.

أقول: لعل نظره انه بعد ما علم من الشارع انه في موضع الاقامة غير أن يكون الحكم هو الإتمام، وكذلك الوطن الّذي يمر إليه فهذا يوجب لانصراف ما دل على اعتبار قصد الثمانية إلى صورة لم يكن في قصده أولاً هذان القاطعان يعني يصير ظاهراً في قصد ثمانية فراسخ لم يكن بين الثمانية ما يقطع حكم السفر.

وفيه أن تحقق مثل هذا الظهور غير معلوم، وحينئذٍ يكون المرجع إطلاق الآية وشبهه مما دل على القصر في السفر فلا ينتج المقصود. (منه قدّس سره).

ولا يخفى أنّه لو قصد التوطن في ناحتيه لا تصير تلك الناحية وطناً، بل يكون هو بعد بلا وطن، ولو قصد ان لا يخرج من الكربلا والنجف مثلاً لا يصير الكربلا والنجف وطناً له، ولا أحدهما.

نعم، لو قصد الكربلا والنجف بأن يتوطن فيهما، فلا يبعد أن يصيرا له وطناً فيكون الوطن الاتخاذي قابلاً للتعدد إلى مقدار يساعد عليه العرف.

إن قلت: فعلى هذا، يمكن التعدد في الوطن الأصلي أيضاً، لانّه إذا كان لهذا الشخص ولد هو تابع له، ويصير هذان البلدان وطنين أصليين بالنسبة إليه.

قلت: صرف التابعية لا يكفي في الوطنية، ولذا لو كان الولد في أحد الوطنين تنسب إليه. ولذا يمكن أن يدّعى أنه إذا لم يكن مسقط رأسه أحد البلدين ولم يكن نموه في أحدهما بالخصوص بل كان دائماً في السير فما دام لم يقصد هو بنفسه بلداً يقولون انه لا وطن له.

والحاصل ان هذا من الموضوعات العرفية، فلابدّ من الرجوع اليهم في تشخيص موارده.

ثمّ إنّ الوطن الاتخاذي ربما يصير غرض من الاغراض داعياً لأن يتخذه، وهذا لا إشكال فيه. وربما لا يكون غرضه التوطن بل غرضه التجارة أو تحصيل العلم أو غير ذلك من الأغراض /٢٢٧/ إلّا أنه يعتقد ان هذا الغرض مادام العمر يكون في هذا البلد، فحينئذٍ لا يصير هذا البلد وطناً له.

ولذا نسب إلى شيخنا المرتضى انه اشكل في كون النجف الاشرف وطناً له.

وهنا نزاع آخر في أنه يشترط في الوطن الاتخاذي أن يقيم فيه ستة اشهر كما في الوطن الشرعي.

[تحقق الوطن الإتخاذي]

فنقول: لا يخفى أنّه لا وجه لاشتراطه في تحقق الوطن الاتخاذي؛ إذ نحن وإن

نلتزم باشتراط إقامته في الجملة في الوطن الاتخاذي وانه بمجرد القصد يقولون يريد أن يتوطن هنا لا أنه توطن هنا إلاّ انّه لا وجه لتعيين ذلك في خصوص ستة أشهر.

وإن قلت: انه يشترط ستة أشهر وان تحقق الوطن العرفي قبل ذلك.

ففيه انه يمكن أن يدعى القطع بلزوم الإتمام بمجرد الوصول إلى وطنه ـ مع أنّ المفروض أن هناك وطنه عرفاً ـ بل ذلك مقتضى القواعد؛ إذ يشترط في حكم القصر أن يكون مسافراً مع أنّه لو وصل إلى وطنه لا يسمى مسافراً.

واستدل على اشتراط اقامة ستة أشهر من وجهين:

الأوّل: ما روى اسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «**قال: سألته عن الرجل يقصر في ضيعته، فقال: لا بأس ما لم ينو مقام عشرة أيام إلّا أن يكون له فيها منزل يستوطنه.**

فقلت: ما الاستيطان؟ فقال: أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر»[1] الخبر.

وجه الدلالة أنه فسر الاستيطان بأن يكون فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر.

وأورد على ذلك بأن المراد بيان الوطن الشرعي لا مطلق الوطن ولا الوطن الاتّخاذي بقرينة قوله «في ضيعته».

الثاني: انه نسب إلى الشهيد[2] قريب هذه المضامين من انه يضاف الوطن الشرعي /٢٢٨/ وهو اقامة ستة أشهر إلى الوطن الاتخاذي.

وقال في المدارك[3] في وجه ذلك: انه إذا اشترط اقامة ستة أشهر في مورد كان له ملك ففي مورد لم يكن له ملك فبطريق أولى. انتهى.

---

١) من لا يحضره الفقيه ٤٥١/١، باب الصلاة في السفر، ح ١٣٠٨، باختلاف يسير.

٢) انظر الدروس ٢١١/١.

٣) مدارك الأحكام ٤٤٤/٤.

[الوطن الشرعي]

ولا يخفى أن الوطن الشرعي عبارة عن اقامة ستة أشهر في بلد كان له ملك هناك إلّا أن صاحب المدارك يفهم منه انه مجرد اقامة ستة أشهر، فحينئذٍ اشتراط الملك له هناك يصير من شرائط الحكم لا من شرائط نفس موضوع الوطن الشرعي.

والظاهر من الرواية السابقة أيضاً أن يكون الملك من شرائط الحكم لا الموضوع.

ثمّ إنّه لا وجه لما نسب إلى الشهيد؛ لأنّه لو كان المراد أن اضافة الوطن الشرعي الى الوطن الاتخاذي مطابق للاحتياط، ففيه أن الاحتياط في الجمع.

وإن كان المراد ان مقتضى الأدلة ذلك ففيه انه ليس مقتضاها ذلك كما سبق.

وأمّا ما ذكر صاحب المدارك في توجيه ذلك، ففيه انه لا وجه للمقايسة حتى تقول بالأولوية؛ إذ الوطن الشرعي عبارة عن نفس اقامة ستة أشهر، والوطن الاتخاذي له مفهوم آخر، فما المناسبة في أن تقول إذا كان الوطن الشرعي اقامة ستة أشهر؛ فلابدّ أن يكون اقامة ستة أشهر مأخوذاً في الوطن الاتخاذي.

[الوطن العرفي]

هذا، مع أنّ الوطن العرفي مفهوم من المفاهيم لو كان الحكم معلقاً عليه، فلابدّ أن يرجع إلى العرف في تحقق موضوعه ولا مدخلية في أنه إذا اعتبر شيء في مقام آخر* فلابدّ أن يعتبر هنا أيضاً وإن لم يكن الحكم معلقاً عليه، فلا يثمر الإضافة بحاله بل لابد /٢٢٩/ أن يلاحظ خصوص الوطن الشرعي، ولا يلاحظ غيره أصلاً.

---

*) *بناء على كون الوطن الشرطي هو التوطن ستة أشهر في مورد يكون له ملك فيه. (منه قدّس سره).*

[المقايسة بين الوطن الشرعي والعرفي]

وأمّا الوطن الشرعي، فتارة يقع الكلام في أصل وجوده من انه غير الوطن العرفي هل يكون في البين شيء آخر يكون موجباً للاتمام أم لا، وتارة في اعتبار الملك والمنزل فيه، وتارة في مقدار الاقامة فيه.

أما الكلام في أصل وجوده فتارة نقول بطريق الإجمال: ان الظاهر من الأخبار انه غير الوطن العرفي يكون شيء آخر موجباً للاتمام، وتارة نتكلم بطريق التفصيل بأن ننقل الأخبار ونتكلم في معناها وفي مقتضى الجمع بين متعارضاتها ونأخذ بما يصير نتيجة لذلك.

[كيفية دلالة أخبار الباب على أقسام الوطن]

فنقول: إنّ أخبار الباب على أقسام:

منها: ما يدل على وجوب التمام في بلد يكون للشخص ملك فيها.

ومنها: ما يدل على وجوب التمام في بلد استوطن ستة اشهر.

ومنها: ما جمع بينهما.

والخبر الّذي يكون أجمع من الكل صحيحة ابن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «**سألته عن الرجل يقصر في ضيعته؟**

فقال: لا بأس ما لم ينو مقام عشرة أيام، إلّا أن يكون له فيها منزل يستوطنه.

فقلت: ما الاستيطان؟

فقال: أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر»[1] الخبر.

بيان معنى الرواية ان الظاهر من قول السائل «في ضيعته» أن تكون / ٢٣٠ / الضيعة ملكاً له.

لا يقال: انه يكفي في الإضافة أدنى ملابسته، فلا يتوقف على أن يكون ملكه.

---

١) من لا يحضره الفقيه ٤٥١/١، باب الصلاة في السفر، ح ١٣٠٨.

قلت: معنى كفاية أدنى ملابسته في الإضافة أن أدنى الملابسة يصير سبباً لصحة الإضافة، ولا يتوقف صحة الإضافة على أزيد من ذلك.

ولا ينافي ذلك أن تكون الإضافة ظاهرةً في الملكية، إلّا أنّه يظهر من قوله عليه السلام «إلاّ أن يكون له فيها منزل» ان الإضافة هنا ليست لأجل الملكية.

بيان ذلك أن اللام في قوله عليه السلام «له» للملكية كما سيأتي بيانه إن شاء الله، وحينئذٍ إذا كان المفروض أن الضيعة ملكه بمقتضى الاضافة، فإذا كان في تلك الضيعة منزل، فيكون ملكه قطعاً، فلا يحتاج بقوله «له» بل يكفيه أن يقول: إلّا أن يكون فيها منزل.

هذا، مع أنّه لا ثمرة في دلالة كلام السائل على أن تكون الضيعة له بعد انه لامانع من فرض جواب الإمام عليه السلام مستقلاً غير مرتبط بالخصوصيات الّتي تكون مأخوذة في كلام السائل.

[دلالة اللام على الملكية]

وأمّا دلالة اللام على الملكية، فيدعى من وجهين:

الأوّل: إنّ اللام وان كانت موضوعة للملكية ولمطلق الاختصاص إلّا أنه عند التجرد عن القرينة تنصرف إلى الملكية.

والثاني: أن يحمل على الملكية لاجل الاطلاق بدليل الحكمة كما يحمل الأمر على الوجوب /٢٣١/ بناء على كونه موضوعاً للقدر المشترك. وذلك لأنّ الاستحباب قطعة من الطلب والوجوب تمام الطلب.

وإذا استعمل في مورد خاص، لا يمكن أن يكون المراد هو القدر المشترك، فمقتضى ارسال الطلب وعدم ضم قيد إليه أن يكون الطلب بتمامه مراده.

وأمّا اللام فموضوع لمطلق الاختصاص، ولا مانع من إرادة القدر المشترك أيضاً، بأن يراد كل نوع من الاختصاص كان إلّا أن مقتضى الحكمة عند عدم ذكر

القرينة أن يكون المراد هو الاختصاص الّذي يكون مشتملاً على جميع الاختصاصات وهو الملكية.

إن قلت: كيف تستعمل اللام في القدر المشترك مع أنّها موضوعة لأن تستعمل في المشخصات الخارجية كما هو طريقة وضع الحروف.

قلت: معنى استعماله في الخصوصيات انه يقصد منه إنشاء الملكية. والّذي يقصد من لفظ «له» غير ما يقصد منه ثانياً بقولك «له» لأنّه بكل واحد منها تقصد حصول المعنى باللفظ، وكل قصد غير الآخر.

أقول: قد ذكرت بطلان كون معنى الحروف من هذا القبيل في تعليقاتي على الإستصحاب عند بيان الأحكام الوضعية.

وذكرنا أيضاً ان الحروف تستعمل في الخصوصيات الخارجية المحضة.

وبناء على ذلك لا يمكن إلّا إرادة أحد الخصوصيات منه، والفرد الذي يكون قابلاً للتعيّن هو الّذي يكون جامعاً لجميع الاختصاصات، وهو معنى الملكية.

وأمّا الاختصاص من جهة واحدة أو جهتين[1] مثلاً ليس قابلاً للتعين بنفسه؛ لأن كل /٢٣٢/ واحد تكون أفراده متعددةً إلّا جميع الاختصاصات.

ونظير ذلك صيغة الأمر بناء على كونه موضوعاً للقدر المشترك، وبناء على أنّ الأمر يدل على الطلب، وهو عين الارادة الفعلية.

هذا هو الوجه في حمل اللام على الملكية والصيغة على الوجوب، وإلّا فما نقلناه سابقاً بناء على صحة مبناه أيضاً لا يفيد شيئاً كما هو واضح.

والحاصل انه لو كان الإضافة أو اللام ظاهراً في الملكية فيتم مطلب المشهور من اعتبار الملك في الوطن الشرعي وإلّا فيصير كلام من يقول بعدم اعتبار الملك مستظهراً.

---

١) في الأصل المخطوط: جهتان.

[المراد من الإستيطان]

وأمّا قوله «يستوطنه»، فهل يكون المراد هو اقامة ستة أشهر بدون قصد الاستيطان أو أن المراد هو قصد الاستيطان حتى يكون متحداً مع الوطن العرفي كما يقوله صاحب المدارك وبعض آخر؟ [فيه] خلاف.

والكلام تارة يقع فيما يقوله المشهور، وتارة فيما تدل عليه الروايات.

أما كلام المشهور فعبارتهم هنا «قد استوطنه ستة اشهر»، ومعنى «استوطنه» أخذه وطناً. ويحتمل أن يكون قولهم «ستة أشهر» قيداً للهيئة أعني «أخذه وطناً»، ويحتمل أن يكون قيداً للمادة أعني الوطن.

وبناء على كونه قيداً للمادة اما أن يكون المعنى ان الوطن الذي يكون في ستة أشهر أخذه بمعنى قصده، وإمّا أن يكون معنى «أخذه» /٢٣٣/ يعني أخذه في الخارج.

فبناء على الأوّل، لابد أن يقصد من ابتداء الأمر أن يتوطن في ستة أشهر، وبناء على الثاني لا يشترط القصد من أوّل الأمر، بل لابد أن يقيم في ستة أشهر.

وبناء على كونه قيداً للهيئة ـ أعني أخذه ـ يحتمل أيضاً أن يكون المراد من الأخذ هو الأخذ القصدي أو الخارجي، فبناء على كونه بمعنى القصد والعزم يصير المعنى انه قصد في ستة أشهر أن يتوطن، فلابدّ أن يكون قاصداً في تمام الستة أشهر.

وبناء على كونه بمعنى الأخذ في الخارج انه أخذ في ستة أشهر التوطن، يعني أقام في ستة أشهر، فيرجع إلى المعنى الثاني من البناء الأوّل.

والظاهر أنه مراد القوم لما في بعض تعبيراتهم «أقام ستة أشهر» بدل قولهم «استوطنه ستة أشهر»؛ ولانّهم يقولون «ستة أشهر متوالية أو غير متوالية».

وهذا القيد يناسب مع المعنى الأخير أو الثاني الّذي يرجع إلى الأخير، ولأنه يظهر من كلماتهم في الفروع أن الاقامة الفعلية لستة أشهر شرط قطعاً، فلو كان

القصد لاقامة الستة اشهر أيضاً شرطاً فلابدّ أن يقولوا[1] به مع أنهم لم يقولوا به.

ولم يدل على ذلك قولهم «استوطنه ستة أشهر» لما عرفت أنه لو فرض أنه لابد أن يدل على الاقامة الفعلية، فلا يدل على لزوم القصد أيضاً.

ومن الموارد الّتي يفهم انهم يعتبرون الاقامة الفعلية في الوطن الشرعي ما سبق من صاحب المدارك ظاهراً انه /٢٣٤/ يزاد الوطن الشرعي إلى الوطن العرفي؛ لما تقدم من أن تقدّم الوطن الشرعي هو تقدم اقامة ستة أشهر؛ ولأن مستند المشهور يدل على ما ذكرنا من اعتبار تقدم الاقامة كقوله عليه السلام: «إن كان مما قد سكنه الله فيه». اه، بعد تقييد ذلك بالروايات الدالّة على ستة أشهر.

إن قلت: إنّ قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع في بيان معنى الاستيطان الّذي يكون قوام الوطن الشرعي به «أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر» يدل على اعتبار قصد التوطن باعتبار لفظ «يقيم».

قلت: فيه أولاً: انه لا ظهور له في قصد الاقامة.

وثانياً: انه لو كان بنفسه ظاهراً في ذلك إلّا أنه يكون في البين قرائن مانعة من حمل اللفظ على هذا المعنى.

وثالثاً: لو سلّمنا عدم القرائن على الحمل إلّا أنه تقع المعارضة بين هذا الخبر والخبر السابق، والترجيح مع الخبر السابق.

أما بيان عدم ظهور الصحيحة في قصد الاقامة فباعتبار أن معنى «يقيم» ليس قصد الاقامة، بل معناه هو الاقامة في الخارج في زمان المستقبل في كل سنة ستة أشهر بلحاظ دلالة لفظ المضارع على الاستمرار والحدوث، إلّا أن هذا المعنى ليس بمراد قطعاً؛ لأنّه لم يقل أحد باشتراط الاقامة في المستقبل في صيرورة الصلاة تماماً فعلاً، بل ما يقوله بعض هو أنه يشترط أن يكون قاصداً للاقامة في كل سنة ستة أشهر حتى يصير وطناً عرفياً له.

---

١) في المخطوطة: يقولون.

وإذا لم نتمكن من الأخذ بالمعنى الحقيقي فلابدّ أن نتصرف فيه إمّا بأن نقول: ان المراد هو لقصد الاقامة باعتبار انه إذا علق /٢٣٥/ الحكم الفعلي على أمر يأتي به المكلف في زمان المستقبل وعلمنا أن وجوده الخارجي ليس شرطاً، فيصير هذا اللفظ بعد انضمام هذه القرينة إليه ظاهراً في أن شرط هذا الحكم هو قصد ايقاع هذا الأمر في الخارج في المستقبل أو أن نقول: إنّ المراد سبق إقامة ستة أشهر.

والتعبير عن ذلك بلفظ المستقبل لأجل إحضار القضية، وهذا متعارف في الألسن.

مثلاً تقول: «لا تكرم زيداً إلاّ أن يجيء، فإذا جاء أكرمه»، وفيما نحن فيه أيضاً قال بعدم الإتمام إن يستوطن، ومعنى الاستيطان أن يقيم ستة أشهر.

وإذا كان كذلك، فأتم متى يدخلها، يعني فإذا استوطن وأقام فأتم متى يدخلها.

وأمّا القرائن الموجودة في البين الباعثة على حمل «يقيم» على ما ذكرنا فمن وجوه نسب إلى الشيخ﵀ انه ذكرها.

الأوّل: لو كان المراد من «يقيم» ما ذكره الصدوق من الوطن العرفي، فلم يكن ذلك مناسباً للتقييد بأن يكون له منزل لانّه لا يشترط المنزل في الوطن العرفي.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إن ذكر المنزل من باب انه لا يمكن التوطن غالباً بدون المنزل، فيكون قيد المنزل وارداً مورد الغالب، فيصير بمنزلة بيان الواقع، وليس له فردان، حتى يكون القيد لأجل تعيين أحد الفردين.

اللّهمّ إلاّ أن يمنع الغلبة، وهو ممنوع.

الثاني: انه لا وجه للتقييد بستة أشهر؛ لأنّ الوطن العرفي يتحقق بأقل من ذلك، كما إذا كان له أوطان* /٢٣٦/ ثلاثة ونحن إذا قلنا بأن الوطن الاتخاذي قابل

---

*)لا يخفى أنّه في مقام الجمع بين المتعارضين فربما يحمل أحد المتعارضين على غير ظاهره بقرينة الخبر المعارض له كما أنه ربّما يوجد بخلاف الظاهر في كليهما، حيث يصير كل منهما قرينة على صرف الظاهر من الآخر كما ذكرناه في باب التعادل.

وأمّا مجرد كون ظاهر الدليل ممّا لم يقل به أحد ثَمَّ لا يصير منشأ لأن يحمل اللفظ على غير ظاهره ممّا هو أقرب إلى ظاهره.

غاية الأمر انه إذا كان ظاهر اللفظ خلاف الإجماع فلا يعمل على ظاهره.

ومما ذكرنا ظهر فساد جميع ما ذكر في المقام من تردّد الأمر بين معنيين في صحيحة ابن بزيع. وما ذكر من الشاهد لأحدهما فانها مبني على هذا المبنى الفاسد.

وعلى هذا، فلابدّ أن نتعرض لما هو مقتضى / ٢٣٦ / الجمع بين الأخبار، فنقول: إنّ الأخبار الواردة في المقام على جوانب، منها ما يدل على أنّه إذا مر على قراه وضيعته يتم الصلاة كصحيحة إسماعيل بن الفضل [الإستبصار ٢٢٨/١، باب الرجل الذي يسافر إلى ضيعته أو يمر بها، ح ١] *وغيرها، بل في موثقة عمار بن موسى أنه: «يتم الصلاة ولو لم يكن له إلّا نخلة واحدة»* [الإستبصار ٢٢٩/١، باب الرجل الذي يسافر إلى ضيعته أو يمر بها، ح ٥].

ومنها: ما يدل على أنّ المردد على قريته أو ضيعته أو داره أو منزله بنفسه لا يوجب الإتمام كصحيحي ابن يقطين [الإستبصار ٢٣٠/١، باب الرجل الذي يسافر إلى ضيعته أو يمر بها، ح ٨ و ١٠] *وصحيحة ابن بزيع* [الإستبصار ٢٢٩/١، باب الرجل الذي يسافر إلى ضيعته أو يمر بها، ح ٧] *وصحيحة عماد* [ظاهراً حماد كما في المصدر] *بن عثمان* [الإستبصار ٢٢٩/١، باب الرجل الذي يسافر إلى ضيعته أو يمر بها، ح ٨] *وصحيحة حسين* [عن] *علي* [وسائل الشيعة ٤٩٣/٨، باب ان من وصل إلى منزل له قد استوطنه اشهر فصاعداً، ح ٧]، *إلى غير ذلك.*

وهذه الطائفة كثير من أخبارها ينحصر الحكم بالاتمام في أن يوطن ذلك المنزل أو الضيعة أو القرية أو يستوطنها.

وبعض منها كصحيحة سعد بن أبي خلف [تهذيب الأحكام ٢١٢/٣، باب الصلاة في السفر، ح ٢٧] *مشتمل على أنّه إذا كان ـ أي هذا المسافر ـ ممن سكنه ـ أي الدار أو الضيعة ـ أتم الصلاة وإلّا قصر.*

وبعض منها كصحيحة ابن بزيع يستثني من حكم القصر في الضيعة صورة يكون له فيها منزل يستوطنه.

وتفسير الاستيطان بأن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر.

وإذا عرفت هذا، فنقول: إنّ ما اشتمل على أنّه يتم الصلاة في الضيعة في صورة توطنها أو يستوطنها فيكون مقتضاه أن / ٢٣٨ / التوطن في الزمان الماضي يوجب ذلك، وذلك لا لدعوى أن «توطن» فعل الماضي من باب التفعل كما قيل. كيف ولا إشكال ان لفظ «يستوطن» الوارد في كثير من الأخبار بفعل المضارع، بل من جهة أن الحكم بالاتمام عُلّق على أن يوطن،

فلابدّ أن يتحقق التوطن في الزمان المستقبل حتى يرتب عليه الحكم بالاتمام، فنفس التوطن يصير في الزمان الماضي بالنسبة إلى زمان يترتب الحكم بالاتمام.

وذلك نظير قولك «لا يكرم زيداً إلّا أن يجيء»، فان مفاده كون رفع النهي عن الإكرام بعد تحقق المجيء في الخارج وأمّا ما اشتمل على أنّه يتم الصلاة إذا سكنه، فكالصريح في أن السكون في الضيعة والتوطن فيها تكون في الزمان الماضي بالنسبة إلى زمان الحكم بوجوب الإتمام.

وأمّا صحيحة ابن بزيع، فنقول: أما قوله: «يقيم ستة أشهر» [الإستبصار ٢٣١/١، باب الرجل الذي يسافر إلى ضيعته أو يمر بها، ح ١٢] فمن حيث دعوى انه يدل على التجدد ففيه ان التجدد مقتضى الفعل حيث إنّه يوجب الحدث ـ وهو الاقامة ـ بعد أن لم يكن.

ومن حيث دعوى دلالة المضارع على الاستمرار ففيه أنه ما لم يقيد بحد مثل ستة أشهر، وليس مقتضى دلالة المضارع على التجدد أن يكرر اقامة ستة أشهر بوجوب كما أن قولك «يضرب زيداً مأة سوط» لا يدل على تكرر المأة.

نعم، «يقيم» مفاده وقوع الاقامة بعد ذلك إلّا أنه ما الاقامة بعد ذلك بتحقق الاستيطان، والحكم بالاتمام عُلّق على أن يستوطن في الزمان المستقبل إلّا أن الحكم بالاتمام إنما هو بعد تحقق الاستيطان كما تقدم شرحه. فيصير الاستيطان ماضياً بالنسبة إلى زمان ترتب الحكم، وهو عين كلام المشهور.

ثمّ إنّ التفسير الّذي ذكر للاستيطان في هذه الصحيحة يفيد إطلاق الاستيطان والتوطن والسكون في سائر الأخبار فالذي ترتب الحكم بالاتمام عليه اقامة ستة أشهر.

ومما ذكرنا ظهر انه لم يرجع الوطن الشرعي إلى العرفي لأنّ قوام الوطن العرفي إلى قصد التوطن إلى أن يموت، مع أنّ قصد التوطن لم يوجد في شيء من الأخبار الّتي علق حكم الإتمام على الاستيطان وشبهه فيها.

إن قلت: إنّ التوطن لا يتحقق إلّا بقصد أن يتوطن إلى أن يموت، فما دل على الاستيطان يدل على اعتبار هذا القصد، فيتحد الوطن الشرعي مع العرفي، بل الخبر الّذي علق حكم الإتمام / ٢٤٢ / على ما إذا سكن الضيعة يقول: «يجعلها مسكناً» وهذا يتوقف على أن يقصد السكنى إلى أن يموت.

قلت: أما بالنسبة إلى الاستيطان فترى انه يقيد بحد قليل أو كثير، وانه يطلق على مالا يقع بقصد، فيكشف من أن القصد غير مأخوذ فيه فضلاً إلى قصد التوطن لما أن يموت.

هذا أولاً.

وثانياً: نقول: إنّ الاستيطان فسّر في صحيحة ابن بزيع بأن يقيم ستة وليس القصد مأخوذاً في «يقيم» مسلّماً. وهذا يعين التوطين والاستيطان اللذين في سائر الأخبار.

وأمّا بالنسبة إلى قوله «إذا سكن» لا تأمّل في أن ظاهره مجرد أن يسكن، واستعماله في جعله مسكناً ليس بمقتضى ظاهره.

إن قلت: إذا كان المراد من التوطين والاستيطان والسكون الواردة في هذه الأخبار هو الوطن الشرعي، فبأيّ وجه تقول بوجوب الإتمام في الوطن الأصلي والاتخاذي الّذي يكون وطناً عرفاً أيضاً إذا كان الاجتياز منهما.

قلت: مع غمض العين من الإجماع على وجوب الإتمام فيهما، ومع غمض العين من انه بالوصول اليهما يخرج عن عنوان المسافر يدل على ذلك موثقة ابن بكير وصحيحة علي بن رياب المشتملتان على أنّ من كان من أهل الكوفة واجتاز منها ودخل منزله يجب عليه الإتمام. وكونه من أهل الكوفة انما هو بأن يكون وطن له عرفاً فيشمل الوطن الاتخاذي والأصلي.

نعم، هذان الخبران مشتملان على انه إذا وقف على جانب الكوفة يقصر، فلو كان المراد من جانب الكوفة مالا يصل حد الترخص، فلا إشكال. ولو كان المراد ما يشمل أقل من حد الترخص وقلنا إن حكمه القصر أيضاً لا إشكال / ٢٤٣ / كما حكي القول بالتقصير هنا في الجواهر [جواهر الكلام ٢٦٣/١٤] عن المقدّس البغدادي، بل قال بالقصر عند الدخول وبعد الخروج أيضاً.

وأمّا لو لم نقل بالتقصير هنا فلا يضر اشتمالهما على مالا نقول به في حجيتهما في غيره كما حققناه في محله، فضلاً من أن يكون اشتمالهما على مالا نقول به غير معلوم.

ثمّ لا يخفى أن تعلق الحكم بالاتمام على ما إذا وصل المسافر إلى وطنه الشرعي في الأخبار وكلمات العلماء لا الوطن الأصلي والاتخاذي، فمن جهة ان الوطن العرفي الشامل للأصلي والاتخاذي في الغالب يكون أصل السفر منه لا أن يكون الاجتياز عنه.

ثمّ لا يخفى أن مقتضى صحيحة ابن بزيع انه يعتبر في الوطن الشرعي أن يكون له منزل خلص به فعلاً مما استوطنه ستة أشهر كما أن المستفاد من الأخبار أن يكون له فيه ملك فعلاً ولو نخلة واحدة. وكلما يتوهم من الإشكال على ما قلناه من اعتبار فعلية المنزل والملك فظهر دفعه بالتأمل، فتأمّل، فإنه ليس هنا مجال التفصيل.

ان قلت: لو حملت ما دل على اعتبار أن يكون له منزل على أنّ الإضافة للملكية، فذلك يقتضي أن يكون له ملك هنا.

وعليه لابد أن تكتفي في وجوب الإتمام بمجرد أن يكون له منزل خلص هنا استوطنه ستة

للتعدد. نقول: انه يمكن أن يكون له أوطان ثلاثة، ولا يناسب المقام لأن يقال: ان ذكر ستة أشهر من باب ذكر أحد الأفراد الّتي يتحقق الوطن العرفي به.

الثالث: انه لو كان المراد هو الوطن العرفي فحينئذٍ لا يناسب جعل ذلك مستثنى من حكم وجوب القصر الّذي يكون موضوعه المسافر، فيصير مثل أن يقول: إنّ المسافر مادام لم ينو عشر[ة] أيام لابد أن يقصر إلّا أن يكون حاضراً.

اللّهمّ إلاّ أن تكون إقامة ستة أشهر من الأحوال النادرة للضيعة فحينئذٍ لا مانع فيه؛ لأنّ استثناء الأفراد النادرة لا يضر، ولو كان عن موضوع أصل الحكم أيضاً. ونظير ذلك متعارف.

وأمّا بيان ان الترجيح مع الأخبار المثبتة للوطن الشرعي على فرض تسليم ظهور «يقيم» في العرفي كما يقوله الصدوق، فبأن نقول: إن الّذي يدل على اعتبار

أشهر، وذلك لأنّه وإن تدلّ خمسة من الأخبار أو أزيد على أنّ مجرد الضيعة والملك كافٍ في وجوب الاتمام، لكنّها غير معمول بها ولو لمعارضتها بأخبار تدل على أن مجرد الملك والضيعة غير كاف في وجوب الإتمام.

ومن هنا في الدروس يحمل الطائفة الأولى ـ بالأخرة ـ على التقية.

وأمّا جعل ما دل على كفاية الضيعة والملك دليلاً على أنّ ما دل على كفاية المنزل مع الاستيطان ستة أشهر يكون مقيداً بصورة كان له ملك هنا أيضاً لا وجه لا؛ لأنّه لا معارضة بين ما دل على كفاية الملك والضيعة مع ما دل على كفاية غيره من المنزل والاستيطان حتى يقيد أحدهما بالآخر.

قلت: ما دل على عدم كفاية الملك والضيعة لا مانع فيه؛ لأنا نعتبر المنزل والاستيطان أيضاً.

وأمّا ما دل على كفاية الملك والضيعة فخصّ في مدخليتهما في وجوب الإتمام وظاهرٌ في الإكتفاء بهما في وجوب الإتمام. والّذي سقط بالمعارضة أو غيره هو ظاهره. وأمّا نصه من مدخلية الملك والضيعة فلم يسقط بالمعارضة فيصير مقيّداً لما دل على كفاية المنزل والاستيطان.

ودعوى أن هذا التقييد لا يساعده العرف ليكون ذلك مندرجاً في الجمع العرفي المنقول بل أخبار كفاية الملك والضيعة منحصر أمرها بالطرح ممنوع على من ادّعاه، فتدبر. (منه قدّس سره).

إقامة ستة أشهر في الزمان الماضي هو الرواية التي دلت على وجوب التمام في الضيعة إذا سكنها بعد تقييد السكون بستة أشهر كما هو مقتضى سائر الروايات.

توضيح الدلالة أن إطلاق قوله: «إذا سكنه» يدل على وجوب التمام إذا سكن سابقاً، سواء كان قاصداً للاقامة بعد ذلك أم لا، فيصير ذلك مغايراً للوطن العرفي.

ونظير هذه الرواية /٢٣٧/ خبر حماد بن عثمان، فإنّه في هذه الرواية يعلّق على أن تَوَطَّنه، فلو كان «توطنه» فعلاً ماضياً كما هو الظاهر يصير مثل الرواية السابقة.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إنه يمكن التقييد في كل واحد من الخبرين.

أما الخبر[1] الّذي يقول فيه «إن سكنه» نقول: إنّ المراد: إن سكنه ويكون قاصداً للسكون إلى آخر عمره أيضاً.

وأمّا الخبر الّذي يقول فيه «يقيم فيه ستة أشهر» بعد تسليم أنه ظاهر في أنه يقصد الاقامة لستة أشهر في كل سنة كما هو مفروض المقام يمكن أن يقيّد بأن يقال: انه يقصد الاقامة مع أنه سكنه سابقاً أيضاً.

هذا مقتضى الجمع.

وعلى كل حال يصير الحق مع الصدوق، الّا انّه قد يقال: إنّ التقييد في نفسه وإن لم يكن فيه مانعاً، الّا أن خصوص هذا التقييد في هاتين الروايتين بعيد، وذلك لأنّ قوله «يقيم» في مقام التحديد للاستيطان، فلا يناسبه عدم ذكر مثل هذا القيد، وهو اقامة ستة أشهر سابقاً. بل التقييد في خبر «سكنه» أيضاً بعيد؛ إذ يبعد أن يكون المناط على السكون سابقاً وقصد إقامته ابداً.

ومع ذلك تعلّق الحكم على خصوص «إن سكنه» سابقاً، ثمّ يذكر قيده في مورد آخر، فلابدّ من تصرف آخر في الروايتين، إما بأن يحمل «يقيم» على المعنى الّذي ذكرناه لأجل إحضار القضية كما سبق.

وأمّا ان نقول: إنّ المراد من قوله /٢٣٨/ «سكنه» هو أن سكنه يعني جعله

---

١) في المخطوطة: خبر.

مسكناً لنفسه، والّا يكون باقياً عليه.

[النسبة بين قوله «سكنه» و«يقيم»]

وعلى هذا نقول: إنّ ظهور «يقيم» في المعنى الّذي ذكرنا أكثر من ظهور «سكنه» في هذا المعنى، فيصير الأمر دائراً بين الظاهر والأظهر. وبناء على ذلك أيضاً يصير الحق مع المشهور.

ولو سلّمنا عدم كون أحد التصرفين أظهر **فنقول**: إنّ النسبة بين قوله «سكنه» وقوله «يقيم» هو العموم من وجه كما هو واضح، فحينئذٍ نقول: إذا لم يكن أحد التصرفين أظهر وصرنا مأيوسين من الجمع الدلالي، فلابدّ من الجمع من حيث السند فحينئذٍ لو قلنا إن أخبار التخيير تشمل الخبرين اللذين[1] بينهما العموم من وجه أيضاً، فلابدّ من التخيير، وإلّا فلابدّ من الرجوع إلى العمومات والاطلاقات، إما لكونها مرجعاً عند تساقط الخبرين وإمّا لكونها مرجّحاً.

والعمومات أيضاً هنا متعارضة؛ لأنّ صنفاً[2] منها يدل على وجوب القصر في الضيعة ما لم ينو عشرة أيام، وصنفاً منها يدل على وجوب التمام إذا وصل إلى الملك والضيعة، بل ولو مثل النخلة أيضاً.

وعلى هذا نقول: إنّ لكل واحد من الطائفتين ثلاثة أفراد، أما وجوب القصر ما لم ينو عشرة في الضيعة، ففرد منها أن لم يسكن في الضيعة ستة أشهر، وهذا من الأفراد الشايعة للضيعة، وهذا الفرد داخل تحت هذا العام قطعاً، فلو اخرجنا ما سواه عن تحته /٢٣٩/ فخصّصناه بالأفراد الشايعة للضيعة، وأمّا الملك الّذي يكون فيه وطنه العرفي فخارج عن تحته قطعاً.

وإنما الإشكال في أن الملك الّذي أقام فيه ستة أشهر داخل في تحته أم لا؟

---

١) في المخطوطة: الذين.

٢) في الأصل المخطوط: صنف.

وأمّا وجوب التمام في الملك ففرد منه أن يكون وطنه العرفي، وهذا داخل في تحت هذا العام قطعاً.

وهذا الفرد من الأفراد النادرة للملك، فلو خصصنا هذه الروايات بهذا الفرد يلزم أن يكون المراد من العام والمطلق فرداً نادراً من مدلوله وفرداً منه إن لم يسكنه ستة أشهر ـ وهذا خارج من تحته قطعاً ـ وفرداً منه إن سكنه بستة أشهر، وهو محل الكلام.

فلو كان خارجاً عن العام الأوّل، فلا يلزم اختصاص العام الأول بالأفراد النادرة، بل استعمل في أفراده الشايعة.

وهذا بخلاف ما لو أخرجناه عن العام الثاني، فإنه يلزم اختصاصه بالافراد النادرة، فيكون إخراجه من العام الأول هو المعين، فيصير الحق مع المشهور.

هذا، مع أنّه يفهم من الأخبار ان لوجود الملك أو الضيعة مدخليةً في صيرورة ما قصده وطناً له.

وبناء على حمل الأخبار على الاستيطان العرفي، يلزم ان لا يكون لوجود الملك مدخلية في الحكم بوجوب التمام؛ لأنّ الوطن العرفي يتحقق بدون ذلك أيضاً.

وكيف يجوز أن يقال بعدم المدخلية للملك بوجه من الوجوه مع أنّه في كثير من الأخبار علق الحكم / ٢٤٠/ بوجوب التمام على مجرد المرور على الملك.

[كفاية الاستيطان ستة أشهر لوجوب التمام]

ثمّ إنّه بما ذكرناه إلى الآن علم أن الحق مع المشهور من كفاية الاستيطان في الضيعة أو المنزل في ستة أشهر في الحكم بوجوب التمام بعد ذلك إذا مرّ عليه. ولا يشترط أن يقصد الاستيطان بعد ذلك.

وهل يشترط في الوطن الشرعي الّذي هو عبارة عن الاقامة ستة أشهر أن

يكون له فيه ضيعة بمعنى أن تكون الضيعة ملكه أم لا؟ فيه وجهان.

وهل يشترط أن يكون له هناك مقر ومنزل أم لا؟

وعلى فرض اشتراطه هل يشترط أن يكون المنزل ملكه أم لا؟ فيه وجوه.

ولا يخفى أن مقتضى الأصل هو الاشتراط لكن في مورد كان المرور على الملك قاطعاً لحكم السفر كأن يكون الملك بعد ثمانية فراسخ، أو كان قبله ولكن لا يقصد المرور على الملك من أوّل الأمر بناءً على اعتبار المسافة النوعية.

بيان أن مقتضى الأصل هو الاشتراط أن المفروض أنه ثبت عليه الحكم بالقصر؛ لأنه مسافر، فإذا مر على الوطن المشكوك، يشك في أنه زالت عنه الحالة الّتي كانت موجبة للحكم بوجوب القصر أم لا؟ فيستصحب تلك الحالة.

ولا يخفى أنّه نسب إلى الشيخ أنه مع قوله بعدم اعتبار الإستصحاب مع الشك في المقتضي يجري الإستصحاب هنا؛ لأنّه يقول: إنّ المرور على الوطن من قبل القاطع والرافع، وبناء على اعتبار الإستصحاب مع الشك في المقتضي يكون الأمر أسهل.

[من الشرايط أن يكون السفر سائغاً ولا يكون للصيد اللهوي]

الرابع:

من الشرايط أن يكون السفر سائغاً وأن لا يكون للصيد اللهوي /٢٤١/ بناء على أن يكون الصيد اللهوي مباحاً، وإلّا فلو كان محرماً يكفي قولهم سائغاً في إخراجه السفر للصيد اللهوي أيضاً.

ثمّ إنّ عدم كون السفر سائغاً إما لاجل أنه جعل غاية السفر شيئاً محرماً، وإمّا لأجل كون السفر محرماً بنفسه وإمّا لأجل ان السفر موجب لترك واجب من الواجبات.

أما لو كانت الغاية محرمة فينقل في الجواهر[١] عن بعض أنه قال: ان السفر يصير محرماً. والأخبار الدالّة على وجوب التمام في هذا السفر تكون شاهدةً عليه.

ويورد عليه بأن الإتمام ليس معلقاً على كون السفر معصية، بل مجرد كون الغاية معصية يكفي في الاتمام.

نعم، يمكن أن نقول: إنّ السفر أيضاً يصير محرماً من باب الإعانة على الإثم بناءً على تعميم الإعانة للغير على المحرم.

وأمّا لو قلنا بأن الاعانة على الإثم منصرف إلى اعانة الغير على الإثم فحينئذٍ نقول: إنّ ارتكاب السفر بقصد الوصول إلى المحرم يكون تجرياً ويكون قبيحاً إلّا أن هذا القبح لا يصير منشأ لأن يصير الفعل محرماً؛ لأنّه لم يحدث ملاك آخر غير ارتكاب المحرم الواقعي حتى يوجد في البين محرم آخر كما في ارتكاب نفس المحرم الواقعي.

والحاصل /٢٤٤/ أن ارتكاب المقدمة وإن كان قبيحاً، إلّا أنّه لم يحدث هنا ملاك آخر غير الملاك الّذي صار سبباً لحرمة نفس المحرم.

[الملاك في المرتكب لمقدمة الحرام]

وبعبارة أخرى يعدّون المرتكب لمقدمة الحرام انه مشتمل بفعل قبيح، وبسبب ذلك يصير محرماً، إلّا أن حرمته ليس بملاك آخر غير ارتكاب المحرم الّذي يكون ذا المقدمة لها.

نعم، من بدو ارتكاب المقدمة يعدونه عاصياً* كما أنه في ارتكاب مقدمة

---

١) جواهر الكلام ٢٥٨/١٤.

*) ***والظاهر أن إطلاق العاصي على من يرتكب المقدمات عند العرف في بعض الموارد من باب المجاز باعتبار مايؤل إليه إلّا أنا أثبتنا في محله حرمة التجري، فلا يحتاج إلى هذه التكلفات.***

الواجب يعدونه مطيعاً. ولذلك يترتب الثواب على ارتكاب المقدمات على ما هو مقتضى بعض الأخبار بالنسبة إلى بعض المقدمات، فكأن المعصية صارت طويلةً[1]؛ لا انه يصير معصيتين.

ولذا نقول: إنّ قولهم «أفضل الأعمال أحمزهما» شامل لصورة كانت مشقّته بواسطة مقدماته.

[عدم حدوث قبح في الأفعال في التجري بنفس الحرام]

ولا يخفى أنّه في التجري بنفس الحرام لا يحدث قبح في فعل من الافعال، وإنما ينكشف عن خبث الفاعل فقط، كما هو مشترك بين ما نحن فيه وبين ارتكاب المعصية الواقعية والتجري المذكور.

وأمّا لو كان السفر محرماً بنفسه؛ فلابدّ أن تكون حرمته من باب انطباقه مع أحد المصاديق المحرمة، وإلّا فليس عنوان السفر بنفسه محرماً في مورد من الموارد، فيكون إما لاجل تحقق عنوان الغصب به كما لو كان /٢٤٥/ طريقه في ملك الغير، وكما لو نهى الوالد عن السفر، فان السفر يصير معصية* لقوله «أطع

وأمّا الأخبار الّتي تدل على أنّ نية السوء تكتب، لو قلنا إن المراد هو في صورة ارتكب مقدمة الحرام جمعاً بين تلك الأخبار وبين ما دلّ على أنّ نية السوء لا تكتب غير مثمر لإثبات حرمة نفس السفر. (منه قدّس سره).

١) في المخطوطة: طولانية.

*) *في صحيحة حماد: «أو في طلب شحناء أو سعاية ضرر على قوم من المسلمين»* [تهذيب الأحكام ٢١٩/٤ ـ ٢٢٠، باب حكم المسافر والمريض في الصيام، ح ١٥]*مما يكون غاية السفر محرماً. وأمّا قوله فيها «أو رسولاً لمن يعصى الله» فغاية الأمر اختصاصه بصورة تكون رسالته في معصية شخص آخر، لكن نقول إيجاد مقدمته ليس بحرام إلّا أن يقال: انه يصدق التعاون على الحرام عليه، فلم يحرز منه عنوان آخر للقصر غير كون السفر محرماً وغير كون غاية السفر محرماً، قلنا بكون نفس السفر حراماً في الأخير أم لا.*

نعم، لقائل أن يقول: إن في الأخبار الكثيرة علّق وجوب الإتمام على سفر لم يكن بمسير

الوالدين» وليس المحرم هنا عنوان السفر، وإن يقال مسامحة: إن النهي تعلق بالسفر نظراً إلى نهي الوالد، إلّا أن مخالفته ليس معصية لهذا النهي، وانّما هي معصية لقوله «أطع الوالدين».

وأمّا لو كان سبباً وموجباً لترك الواجب فحينئذٍ لو قلنا إن ترك السفر مقدمة للواجب ولم نقل إن المقدمة هي عدم الصارف، وترك الضد أعني ترك السفر. على هذا ليس من المقدمات، بل يكون من المقارنات. وإذا لم يكن مقدمة، فلا يقتضي الأمر بالواجب النهي عن الضد.

وأمّا بناء على أنّ ترك الضد يكون من المقدمات وقلنا بوجوب مقدمة الواجب فحينئذٍ نقول: إنّ الأمر بالشيء مقتض للنهي عن الضد، إلّا أنّ النهي يكون غيرياً*.

وعلى هذا، فيمكن أن يقال: إنّ المنصرف من الأخبار التي دلت على وجوب التمام في السفر إذا كان محرماً، انما هو السفر الّذي كان محرماً بالنهي الأصلي** ولا يشمل النهي التبعي***.

وعلى هذا نقول: انه في صورة يكون قصده من السفر ترك الواجب فحينئذٍ

حق، وهو صادق على سفر يلزم منه ترك الواجب، وإن نقل ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد أو قلنا إن السفر المحرم لا يشمل ما كانت حرمته غيرية، لكن نقول انه يصدق عليه أنه ليس بمسير حق عرفاً؛ لأنّ ضد الواجب المضيق وإن لم يكن منهياً عنه لكنه لا يجوز الأمر به ولا الترخيص فيه من الشارع، وما لا رخّص الشارع فيه يصدق عليه أنه ليس بمصير حق.

ولا ينافي ذلك مع أنّا نقول: ان عنوان «ليس بمسير حق عرفاً وقع على السفر الّذي كان مكروهاً؛ لأنّ الشارع يرخص في بيان المكروه، بل نقول في الصيد اللهوي: لو قلنا إن السفر له مكروه ومع ذلك أطلق عليه انه ليس بمسير [في المخطوطة: بمصير] حق، فنقول: إنّ صدق هذا العنوان فيما نحن فيه يكون [...] الطريق. (منه قدّس سره).

*) *تبعياً. (منه قدس سره).*

**) *النفسي. (منه قدس سره).*

***) *الغيري. (منه قدس سره).*

يدخل في القسم الأوّل أعني في السفر /٢٤٦/ الّذي كانت غايته محرّمة*، وقد عرفت أنه لا يشترط أن يصير نفس السفر محرماً.

نعم، لو لم يكن من قصده ترك الواجب وإنما قصد السفر لداعٍ آخر، فحينئذٍ لابدَّ من الإتمام.

*) وفيه أن مجرد أن داعيه ترك الواجب لا يدخله في سفر كانت غايته معصية؛ لأنّ المراد من كون غاية السفر معصية أنه مسافر ليعصي بعد السفر، فلا يعم المعصية الّتي تتحقق بنفس السفر وإن كان غرضه حصول هذه المعصية. (منه قدّس سره).

هنا فـروع

[لو كان في السفر مظنة الضرر من أوله إلى آخره]

الأوّل: انه إذا كان في السفر مظنة الضرر من أوله إلى آخره ذهاباً وايابا، فـإذا وصل إلى وسط الطريق وهو خائف من الذهاب والاياب، فلابدّ من الأخذ بما هو أقل ضرراً، وهل يجب عليه القصر أو الإتمام؟ فيه إشكال.

وهذه المسألة في الحكم نظير من توسط أرضاً مغصوبة.

ونسب إلى الشيخ أنه قال: انه يكون مأموراً بالخروج، وليس الخروج مـنهياً عنه. وإن يعاقب عليه.

أما وجه أنه يعاقب عليه، فباعتبار ان الخروج كان تصرفاً في مال الغير، وكان هو قادراً على تركه ولم تكن مقدماته منحصرةً في الحرام؛ لأنّ من مقدماته أن لا يدخل في الأرض المغصوبة من أوّل الأمر، فلا يضر كون بعض مقدماته محرمة، وهو البقاء في الأرض المغصوبة، فيكون نظير أن يؤمر بالوضوء وكان له ماء مباح وماء مغصوب.

وإذا لم يكن المانع في أن ينهاه بعدم الخروج ان مـعصية هـذا النـهي يـتحقق /٢٤٧/ بأن يفعل شيئاً يصير مضطراً إلى ارتكابه نظير أن يلقى نفسه من شاهق، فإنه بعد الالقاء لا يكون قادراً على حفظ النفس الّذي يكون مأموراً به.

وأمّا وجه كونه مأموراً بالخروج، فباعتبار انه مأمور بتخليص نفسه من الحرام.

وأمّا وجه عدم كون النهي عن الخروج بـاقياً، فـباعتبار انـه يكـون مأمـوراً بتخليص نفسه ويكون مقدمته منحصراً في الخروج.

فلو كان نفس الخروج منهياً فعلاً يلزم اجتماع الأمر والنهي.

وأورد على الشيخ: ليس لنا أمر على عنوان تخليص[1] النفس من الحرام حتى تقول: ان الخروج واجب شرعي فعلاً، فليس فيما نحن فيه عنوانين أحدهما: كان مأموراً به، وهو عنوان التخليص، والآخر منهياً عنه، وهو عنوان الغصب حتى تقول: إنّ المكلف جمعهما بسوء اختياره، بل الخروج انما يجب لكونه مقدمة لترك الحرام، والمقدمة انما تكون ذات الفعل لا عنوانه حتى تدخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي، بل الأمر تعلق بذات الفعل.

فحينئذٍ يكون نظير النهي في العبادات؛ فان النهي تعلق بكل فرد، والأمر تعلق بخصوص هذا الفرد.

لا يقال: انه تقدم أن المقدمة ليست منحصرة في الخروج، فلا يلزم أن يكون الأمر متعلقاً بخصوص الفرد، بل يتعلق بعنوان المقدمة، فتصير /٢٤٨/ المسألة داخلة في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

قلت: ليست المقدمة إلّا الافعال بذواتها لا بعناوينها، ومجرد أن يكون مأموراً به أعم من وجه مع المنهّي لا يصير سبباً لدخول المسألة في مسألة اجتماع الأمر والنهي، بل لو كان المأمور به هو ذوات الأفعال، فيدخل المسألة في النهي في العبادات، ولو كان بين المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه.

وإنما تدخل المسألة في مسألة اجتماع الأمر والنهي لو كانا متعلقين بالعنوانين وجمعهما المكلف في مورد واحد.

فالوجه في لزوم الخروج عن الأرض المغصوبة هو أنه كان البقاء والخروج كلاهما منهياً عنه، وتزاحما في حق هذا الشخص، فلابدّ أن يأخذ بحكم العقل بكل واحد يكون أقلّ مفسدة.

ومن هنا ظهر انه لابد من الإتمام لكون السفر محرماً.

---

١) في المخطوطة: تلخيص.

اللّهمّ الّا أن يقال: انه لابد في وجوب الإتمام أن يكون منهياً عنه فعلاً، وفيما نحن فيه ليس فعلية النهي في البين.

أقول: لا يخفى أن نفس الفعل في خصوص هذا الحال له جائز وإن يعاقب عليه أيضاً. وما يقال: من انه فعلاً محرم ونهيه مقدّم، لا نفهم وجهاً له.

[لو بدا عن المعصية بعد ذهاب المسافة]

الثاني: انه لو ذهب بمقدار المسافة الشرعية قاصداً للمعصية، فبدا له عن المعصية، فذهب الباقي من الطريق / ٢٤٩ / بقصد الاطاعة، فحينئذٍ قد يقال بوجوب الإتمام في تمام السفر باعتبار ان مجموع الطريق يعد سفراً واحداً، وقد يشترط في وجوب القصر أن لا يكون في سفره قاصداً للمعصية ويصدق على هذا الشخص انه كان في سفره قاصداً للمعصية.

وفيه أن الظاهر من السفر هو السفر الشرعي الموجب للقصر بنفسه، ومقتضى ذلك هو التجزية بالنسبة إلى السفر العرفي الواحد.

ولو سلّمنا الشك في أن المراد هو أن يكون السفر العرفي كذلك أو السفر الشرعي، فنقول: انه بعد رجوع قصد المعصية يصدق على هذا الشخص انه خرج من بيته قاصداً ثمانية فراسخ ولم يثبت التقييد هنا الّا بأن يكون قاصداً للمعصية بنفس تلك المسافة ففعل على طبق الاطلاق.

هذا، مع أنّه ليس في الأخبار تقييد المسافة بأن يكون في سفره قاصداً للمعصية، حتى يقال: إنّ المجموع سفر واحد وقد قصد به قسم المعصية، بل الموجود في الأخبار هو التقييد بقولهم عليهم السلام **«إلاّ أن يكون سفره في معصية الله»**، وظاهره أن يكون تمام السفر كذلك، لا أن يكون بعض السفر كذلك.

هذا، مع أنّه ورد في المرسل المعمول به عند الأصحاب في كلام أبي الحسن عليه السلام: **«إن صاحب الصيد يقصر مادام على الجادة، فإذا عدل عن الجادة اتمّ وإذا رجع**

إليها قصر»[1].

[لو بدا عن الطاعة بعد ذهاب المسافة]

/ ٢٥٠ / وأمّا عكس المسألة وهو أن يذهب بمقدار المسافة في طاعة الله، ثمّ بدا له قصد المعصية فهنا لابد من القصر فيما كان في طاعة الله والإتمام فيما كان في معصية الله بمقتضى المرسل الأخير مع أنّه بالنسبة إلى المقدار الّذي قصد فيه المعصية يصدق انه قاصد بسفره المعصية.

وأمّا احتمال أن يكون المراد هو السفر العرفي، فلذلك يجب إعادة ما صلاه قصراً، فهو خلاف الإجماع مع أنك قد عرفت أنه خلاف الظاهر من الأخبار أيضاً.

[لو بدا له المعصية ولم يذهب شيئاً]

الثالث: انه إذا قصد بسفره الطاعة، ثمّ بدا له المعصية بعد ذلك ولكن لم يقطع شيئاً من الطريق بهذا القصد بل قاصداً أن يذهب بالغد مثلاً، فحينئذٍ نقول: لا يخفى أن السفر نظير التكلم في أنه لا يضر السكوت القليل في وسطه في كون الكلام السابق واللاحق كلاماً واحداً، ولذلك يصدق عليه انه متكلم حقيقة، الّا أنه مع ذلك لا يصدق الكلام على حال السكوت.

وبناءً على ذلك نقول: إنه لو كان حكم معلّق على حال التكلم أو على المتكلم، فلا مانع من ترتبه في حال السكوت بخلاف الحكم المعلق على الكلام.

وفيما نحن فيه أيضاً لو كان الحكم معلقاً على كونه في حال السفر أو على المسافر، فيترتب عليه بخلاف ما لوكان الحكم معلقاً على السفر.

ومقتضى الأخبار ان يكون الحكم معلقاً على السفر فيرجع في حال المتنازع فيه إلى الاطلاقات المقتضية لوجوب القصر على المسافر الّذي يقصد ثمانية فراسخ

---

١) الإستبصار ١/٢٣٧، باب المتقصيد يجب عليه التمام أو التقصير، ح ٧.

كما تقدم من انه عليه السلام يقول: «**إلّا أن يكون السفر في معصية الله تعالى**» /٢٥١/.

ولو فرضنا الشك فيما ذكرنا فنقول: إنّ مقتضى استصحاب الحالة السابقة أيضاً وجوب القصر بناء على اعتبار الإستصحاب مع الشك في المقتضي، وإلّا فقد تقدم أن مقتضى القاعدة هو الجمع.

[لو قصد المعصية ثم الطاعة]

الرابع: أن يقصد بسفره المعصية أولاً، ثمّ بدا له قصد الطاعة، فحينئذٍ لو قلنا إن قصد المعصية ابتداء يكفي في وجوب الإتمام ولو بدا له قصد الطاعة بناء على حمل السفر على السفر العرفي، فيجب الإتمام فيما بعد ذلك سواء قطع المسافة بقصد الطاعة أم لا، بل يكون قاصداً لأن يقطع المسافة بالغد.

الّا انك قد عرفت أن التحقيق خلاف ذلك.

وبناء على ما هو التحقيق من أن كل سفر شرعي له حكم نفسه وليس المعيار على مجرد قصد المعصية في السفر العرفي، **فنقول**: أما في حال قطع المسافة بقصد طاعة الله وما بعده، فقد عرفت حكمه.

وأمّا قبل قطع المسافة بقصد الطاعة مع أنّه قاصد للطاعة، فيشكل الأمر.

ولا يخفى أنّ مقتضى ما ذكرنا سابقاً من أن الحكم بوجوب القصر معلق على كون السفر بقصد المعصية أو الطاعة دون المسافر هو وجوب الإتمام بناء على أن نقول:

ان الإتمام انما هو على مقتضى القاعدة، والقصر انما ثبت على خلاف الأصل لأجل السهولة؛ لأنّ السفر هنا لم يقع في طاعة الله، فلابدّ من الأخذ بمقتضى العمومات والقاعدة الاولية، وهي الإتمام بناءً /٢٥٢/ على أن نقول: إنّ مقتضى القاعدة الأولية هو لزوم الإتمام كما تقدم.

والّذي يمكن أن يكون دليلاً على الخروج عن القاعدة الاولية في مسألتنا أمور:

الأوّل: أن نقول: إنّ السفر مقتضى للقصر وقصد المعصية مانع، وفيما نحن فيه يكون المقتضي موجوداً بالوجدان ونشك في أن قصد المعصية في السابق مانع أم لا، **فنقول**: إنّ الأصل عدم كونه مانعاً.

وفيه: **أولاً**: انه يحتمل أن يكون المقتضي هو نفس السفر لا الحالة السفرية.

نعم، يكون الحالة السفرية مقتضية إذا لم تكن مسبوقةً بقصد المعصية.

وثانياً: قد ذكرنا في محله عدم تمامية قاعدة المقتضي والمانع مطلقاً، بل انما تتم في صورة يكون احتمال المانعية غير معتنى به عند المتوسطين من العقلاء.

والثاني: أن نقول: إنّ قوله عليه السلام «**من قصد من بيته قاصداً ثمانية فراسخ**» يصدق هنا، وهو السبب للقصر، وهو فيما نحن فيه موجود ولم يثبت له مانع.

وأورد عليه أن اطلاقه وارد مورد حكم آخر.

أقول: الظاهر أنه لا مانع من التمسك بأمثال هذه الاطلاقات.

ولا يخفى أنّه لو نشك في المسألة، فمقتضى استصحاب الحالة السابقة هو وجوب الإتمام.

[لو بقي من السفر منضماً إلى الرجوع بقدر المسافة]

ثمّ إنّه لو كان ما بقي من السفر منضماً إلى الرجوع بقدر المسافة ولم يكن /٢٥٣/ مجرد ما بقي من المسافة بمقدار أربعة أو كان كل واحد مما بقي والاياب بمقدار أربعة فراسخ، حتى يتم ثمانية فراسخ.

فنقول: أما لو كان مجرد ما بقي أربعة والاياب أيضاً أربعة، فيكون حكم ذلك مثل أن يقصد أربعة فراسخ ذاهباً وأربعة آئباً، كما تقدم بأقسامه.

وأمّا لو كان ما بقي فرسخين والإياب ستة فراسخ، فيكون حكمه نظير ما ذكرنا في هذه المسألة فيما لو ذهب بعض الطريق متردداً، ثمّ قصد مقداراً من المسافة يصير مع الاياب بمقدار الثمانية.

ولو فرض انه ذهب أربعة فراسخ من المسافة الّتي قصدها بعنوان الطاعة، ثمّ قصد المعصية وذهب بمقدار أربعة فراسخ، ثمّ قصد الطاعة وبقي مما قصده أربعة فراسخ، فهل تضم الاربعة الأولى الّتي ذهبها بقصد الطاعة مما بقي حتى يصير سبباً للقصر أم لا؟ فيه وجهان.

[قصد المعصية موجب لقطع المسافة موضوعاً أو حكماً]

ولا يخفى أن هذه المسألة مبنية على أنّ قصد المعصية موجب لقطع المسافة أعني موضوع حكم القصر أو أنه يرفع مجرد الحكم، والموضوع باقٍ كلّه.

فإن قلنا: إنّ الموضوع باق بحاله، فلابدّ أن يقصّر، لأنّه غاية الأمر انه رفع الحكم عن هذا المسافر مادام قاصداً للمعصية، وبعد قصد الطاعة لا وجه للاتمام؛ لأن عنوان من قصد ثمانية فراسخ محقق ولم يعلم /٢٥٤/ استثناء حكم وجوب القصر عن هذا الموضوع بما ورد في بعض الأخبار الأخر بقوله عليه السلام: «**الّا أن يكون سفره معصية**» بعد ما قلنا إن أجزاء السفر يلاحظ بنفسها ولا يلاحظ المجموع شيئاً واحداً كما تقدم.

وإلّا فلو بنينا على أنّ السفر العرفي لابد ان لا يكون بداعي المعصية، فلابدّ أن يتم ولو كان ما بقي بنفسه بمقدار المسافة.

إن قلت: إنّ الاستثناء مقتضاه الاخراج عن الحكم لا الموضوع كما في مثل جائني القوم إلّا زيداً، فان زيداً لابد أن يكون من القوم غاية الأمر ان حكم المجيء لم يكن ثابتاً له.

قلت: هذا مسلم، لكن بالنسبة إلى الموضوع الّذي هو موضوع القضية لا موضوع أصل الحكم، مثلاً موضوع القضية هو من قصد ثمانية، ولا ريب ان هذا الموضوع يكون باقياً بحاله.

إلّا أن موضوع الحكم لا يلزم أن يكون مجرد من قصد ثمانية، بل بالنسبة إلى

نفس الحكم يحتمل أن يكون الاخراج من الحكم أو الموضوع مثلاً استثناء المقيم لعشرة أيام عن حكم القصر يكون من باب الإخراج الموضوعي؛ لأنّ المقيم في الشرع بمنزلة الحاضر مع أنّ ذلك استثناء عن حكم المسافر، وهو مسافر واقعاً أيضاً.

ووجه ذلك ان الموضوع لنفس الحكم غير ما هو موضوع في القضية.

[الاستدلال على وجوب القصر]

واستدل على وجوب القصر بالرواية المرسلة الّتي سبقت من أن «**صاحب / ٢٥٥ / الصيد يقصر ما دام على الجادة فإذا عدل عن الجادة اتم، فإذا رجع إليها قصر**»[1] الخبر.

وجه الدلالة ان هذا الخبر مقتضاه ان مجرد الرجوع إلى الجادة موجب للقصر.

غاية الأمر انه خرج بعض، وهو ما إذا لم يكن المقدار الذي يكون بقصد الطاعة بمقدار المسافة، وما نحن فيه لم يعلم خروجه عن تحته.

هذا، الّا أن هذا الخبر بنفسه مرسل يشكل التمسك به، ويجوز الإستدلال له بقوله عليه السلام: «**من خرج من بيته قاصداً ثمانية فراسخ..**» كما سبق.

فإن هذا الخبر يدل على أنّ كل من قصد ثمانية ويروح فهو يقصر.

غاية الأمر انه خرج عن تحت هذا العموم صورة لم تكن بمقدار ثمانية فراسخ بقصد الطاعة، ويبقى ما سوى ذلك تحت اطلاقه أو عمومه.

وأورد على ذلك ان إطلاقه وارد مورد حكم آخر، وليس بصدد بيان أفراد الثمانية حتى يؤخذ باطلاقه.

ثمّ إنّه إذا لم يثبت أحد الطرفين، فلابدّ من الرجوع إلى الاصول ومقتضاها الإتمام استصحاباً للحالة السابقة بناء على اعتبار الأصل مع الشك في المقتضي.

---

١) الإستبصار ١/٢٣٧، باب المتصيد يجب عليه التمام أو التقصير، ح ٧.

[الصيد اللهوي والصيد التجاري]

وأمّا الكلام في الصيد اللهوي، فتارة يقع في أنه حرام أم لا؟ وتارة في أن الصيد للتجارة أيضاً يكون موجباً للقصر أم لا؟

أما الحرمة فيمكن أن تستفاد من الأخبار الّتي دلت على أنّه لهو، بناء على أنّ نقول ونعترف بحرمة مطلق /٢٥٦/ اللهو.

وأيضاً اطلق عليه في الأخبار انه مسير باطل أو انه ليس مسير حق، الّا أنه يطلق الباطل ومسير غير الحق على الأعم من الّذي يكون حراماً؛ لأنّه لا شك في إطلاق هذين التعبيرين في مطلق الافعال اللغوية التي لا فائدة فيها، وإن لم تكن محرمة.

اللّهمّ إلّا أن يدعى ظهورهما في المحرم.

وهو ممنوع.

ولعله يفهم منهما الكراهة.

وأمّا أن الصيد للتجارة موجب للاقصار أم لا، فلابدّ أن نتعرض للخصوصيات الواردة في الأخبار حتى يرى أنها تدل أم لا.

فنقول: إنّ الصيد تارة يكون لهوياً صرفاً بمعنى انه لا يقصد التجارة والانتفاع به، وإنما اراد به التفرج، وأن ياكل مما يصيده بعد ما صيده.

وتارة يريد به التجارة سواء كان يمكنه تجارة أخرى، غير ذلك أم لا.

وتارة يكون لاجل الاضطرار إلى قوته وقوت عياله الواجب النفقة سواء اكل نفس الصيد أو يتّجر به ويصرف ثمنه في قوته.

ولا إشكال في وجوب التمام في القسم الأول، كما لا إشكال في وجوب القصر في القسم الأخير، وإنما الإشكال في القسم المتوسط.

فنقول: إنّ الأخبار هنا على ثلاثة أقسام:

قسم مطلق يدل على وجوب التمام في السفر للصيد مطلقاً.

ولا إشكال في أنه /٢٥٧/ لابد أن يحمل على صورة لم يكن الصيد لاجل

الاضطرار إلى قوت عياله إما بأن نقول: إنّ الصيد منصرف إلى المتعارف منه، وهو اللهوي.

وإمّا لاجل تقييدها بالخبر المفصل الذي سيأتي.

وقسم يدل على وجوب التمام؛ لأنه لهو.

وقسم يفصّل بين انه لو كان السفر للصيد «**لقوته أو لقوت عياله، فليفطر وليقصر، وإن خرج لطلب الفضول، فلا ولا كرامة**»[1] الخبر.

ولا يخفى أن في المسألة قولين:

قول بوجوب القصر والإفطار في صورة كان السفر للتجارة. وقول بوجوب الإفطار في الصوم والتقصير في الصلاة.

ومن هنا يفهم ان وجوب الإفطار مسلّم.

[الاستدلال على وجوب القصر لو كان الصيد للتجارة]

وإذا عرفت ذلك، فنقول: انه يمكن أن يستدل لوجوب القصر في الصلاة إذا كان الصيد للتجارة من وجوه:

الأوّل: أن نقول: إنّ المراد بقوله عليه السلام: «**لقوته أو لقوت عياله**» الّتي ذكر في الخبر المفصل أعم من التجارة نظير انهم يقولون: إن فلاناً يكسب لقوته مع أنّه فعلاً غير محتاج إلى كسبه لأجل القوت. والمراد بطلب الفضول هو السفر للصيد اللهوي.

وإطلاق الفضول عليه باعتبار انه فضول وزيادة على الكسب الّذي صار متعارفاً عند الناس؛ لأنّ ذلك فوق الكسب /٢٥٨/ الّذي يريده كسباً لنفسه.

الثاني: انه قد تقدم أن هذا السفر موجب للافطار في الصوم قطعاً.

وعلى هذا، فلهذا السفر كرامة واحترام مع أنّ السفر الموجب للقصر هو الّذي لا

---

١) الكافي ٤٣٨/٣، باب صلاة الملاحين والمكاريين وأصحاب الصيد والرجل يخرج إلى ضيعته، ح ١٠.

كرامة فيه كما ذكر في الخبر المفصل، فيعلم من ذلك ان السفر للصيد الّذي يوجب القصر ويكون فضولاً هو غير السفر للتجارة، لأنّ له كرامة في الجملة قطعاً مع أنّ الظاهر من قوله «لا كرامة» نفي الكرامة مطلقاً.

الثالث: انه يطلق على السفر الموجب للقصر بانه باطل أو ليس مسير حق مع أنّه لو كان شاملاً للسفر التجاري للصيد، فلابدّ أن يكون هذا السفر باطلاً ولم يكن بمسير حق.

ومقتضى ذلك عدم الإفطار لما دل على عدم الإفطار في سفر المعصية.

ومن هنا يعلم أنه لو سلّمنا ظهور قوله عليه السلام «لقوته أو لقوت عياله» في غير الصيد الّذي قصد به التجارة ولكن لا يحتاج إلى ذلك لقوته، وسلّمنا ظهور قوله عليه السلام «لطلب الفضول» فيما يشمل التجارة الّتي تكون لجمع المال، الّا أنّه نقول: يدور الأمر بين أن نخصص ما دل على وجوب الإتمام في السفر الّذي يكون معصية بأن ذلك بالنسبة إلى غير الصوم في السفر للصيد الّذي قصد به التجارة، وبين أن نقول: إنّ قوله عليه السلام «لقوته أو لقوت عياله» أعم من التجاره بالصيد مطلقاً، وان قوله «لطلب / ٢٥٩ / الفضول» يكون المراد خصوص الصيد اللهوي.

ولا إشكال في أن التصرف الأخير أولى وأحسن.

أقول: لا يخفى أنه في الجواهر[1] نسب إلى القيل بأن وجوب الإفطار اجماعي* في هذا السفر، ولا نسلّم حجية الإجماع المنقول.

---

١) انظر جواهر الكلام ٢٥٩/١٤.

*) ***هذا مع أن الذي يكون دعوى الإجماع عليه أو انه المشهور بين المتقدمين هو القول بالتفصيل بين الصوم والصلاة، فكيف بوحدهما قالوا في الصوم ويجعل ذلك دليلاً على بطلان ما قالوا في الصلاة؟***

نعم، الرضوي الدال عليه أو المرسلان لو صارت حجةً بالإنجبار، فلابدّ أن يقال بنفس هذا التفصيل.

وكذلك لو قلنا بحجية الإجماع المنقول.

وعلى هذا نقول: إنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «لقوته أو قوت عياله» ان لا يشمل من يريد بتجارته مجرد زيادة أمواله. وكذلك الظاهر من قوله عليه السلام: «لطلب الفضول» أن يتجر لأن يحصل ما لا يحتاج إليه في أمر معاشه.

ومن هنا علم أن قوله عليه السلام: «ولا كرامة» لا يدل على مدعاهم، لأنا لا نسلّم احتراماً للسفر للتجارة لأنا نعترف بعدم الإفطار ولا نسلم انه خلاف الإجماع.

وأيضاً علم انه لا مانع من أن يقول: إنّ هذا السفر باطل أو ليس بمسير حق لأنّه لا يوجب الإفطار مع أنّه لو يوجب الإفطار أيضاً لا يكون مانعاً في البين لذلك الاطلاق حيث قد تقدم أن قوله عليه السلام «باطل»[1] أو «ليس بمسير حق»[2] لا يدلان على الحرمة.

ومما ذكرنا علم انه لابد من التمام في الصوم والصلاة في السفر للصيد إذا كانت

ومن هنا رجح الفاضل النراقي نفس هذا القول بالتفصيل لشهرة هذا القول بين القدماء، ودعوى الإجماع عليه، ولمرسلتي المبسوط [المبسوط ١٣٦/١] *والسرائر* [السرائر ٣٢٧/١] *للانجبار بل نفس الكتابين من الكتب المعتبرة، وان الشهرة المتأخرة على خلاف هذا التفصيل لا تزاحم الشهرة المتقدمة.*

ونحن نقول: إنّ الإجماع المنقول الّذي تكون الشهرة المتأخرة على خلافه ليس بحجة وإن الشهرة المتقدمة المعارضة للشهرة المتأخرة لا توجب الانجبار كما أن مجرد اعتبار الكتاب غير مفيد للحجة.

وعليه تعين ما رجحناه في المتن من التمام فيهما في الصيد للتجارة ويدل عليه الرضوي / ٢٦٠ / أيضاً بالصراحة وخبر زيد النرسي [مستدرك الوسائل ٥٣٢/٦، باب أن من خرج إلى الصيد للهو أو الفضول وجب عليه التمام، ح ١] *في صورة جعل الصيد حرفته وعمله.*

نعم، ما رجّحناه من الإتمام في الصوم، والصوم خلاف المشهور، لا سيما في الصوم [*هكذا العبارة*]، *فإذاً لا يترك الاحتياط. (منه قدّس سره).*

١) الكافي ٤٣٧/٣، باب صلاة الملاحين والمكاريين وأصحاب الصيد والرجل يخرج إلى ضيعته، ح ٤.

٢) الكافي ٤٣٨/٣، باب صلاة الملاحين والمكاريين وأصحاب الصيد والرجل يخرج إلى ضيعته، ح ٨.

التجارة لاجل تكثير المال كما هو ظاهر قوله عليه السلام «لطلب الفضول».

ويدل على المطلب إطلاقات الأخبار الدالّة على وجوب التمام في السفر للصيد زيادةً على ما سبق من الدلالة في الأخبار الخاصة على المطلوب. فافهم.

[من شروط القصر أن لا يكون شغله السفر]

الشرط الخامس: أن لا يكون المسافر ممن يكون سفره أكثر من حضره كالمكاري ونظائره، فإنه إذا صار مكارياً أو ملاحاً أو نظائر ذلك ممن يكون شغلهم السفر، فيجب عليهم التمام في السفر الأوّل كما نسب إلى ابن ادريس[١] أو الثاني كما نسب إلى العلامة[٢] أو الثالث، كما نسب إلى المشهور.

[الكثرة الشأنية أو الفعلية للسفر]

ولابد قبل الشروع في المطلب من بيان أن هنا عنواناً واحداً، وهو من كان من شأنه كثرة السفر ولو كان مشروطاً بكثرة [السفر] الفعلي أو أن هنا عنوانين:

أحدهما: من كان من شأنه كثرة السفر كالمكاري.

وثانيهما: كثرة السفر الفعلي كما هو ظاهر المنقول عن الروضة[٣]، حيث يقول في شرح «أن لا يكون المسافر ممن يكون سفره أكثر من حضره» بقوله: بأن يسافر ثلاثة أسفار أو يكون ممن يصدق عليه اسم المكاري والملاح والظاهر أنه ليس في البين الا عنوان واحد وهو الكثرة الشأنية[٤] للسفر وليس الكثرة الفعلية[٥] للسفر بنفسه موجباً للاتمام، ويكون النزاع بين العلامة. والمشهور بانه يتحقق

---

١) السرائر ٣٢٨/١.

٢) تذكرة الفقهاء ٣٩٣/٤.

٣) الروضة البهية ٧٨٤/١.

٤) في المخطوطة: الشأني.

٥) في المخطوطة: كثرة الفعلي.

بسفرين أو ثلاثة أسفار؛ إذ من البعيد أن ينسب إلى العلامة انه يقول: إذا سافر الإنسان لاجل مطلب، ثمّ اتفق انه سافر لمطلب آخر أيضاً قبل أن يقيم في بلده عشرة، انه لابد أن يتم في السفر الثاني.

وأيضاً نحن نعلم ان كلمات العلماء /٢٦١/ انما تكون مما استفادوه من الأخبار مع أنّا نرى أنه ليس في الأخبار ما يدل على وجوب التمام بمجرد تحقق سفرين أو ثلاثة اسفار، بل يعلل وجوب التمام على المكاري والملاح ونظائرهما بأن السفر شغلهم وعملهم وهو يدل على الكثرة الشأنية.

[توضيح عبارة شارح اللمعة في كثرة السفر]

هذا، مع أنّه لا مانع من أن نقول: إنّ شارح اللمعة أيضاً لا يقول بتعدد العنوان. توضيحه أن عبارته بنفسها محتملة أن يكون المراد أنّ كثرة السفر يكون معناه مردداً بين أحد العنوانين، وهذا الإحتمال باطل باعتبار ان واحداً من العنوانين معلوم انه مراد، وهو الكثرة الشأنية[1] للسفر، ومحتمل لأن يكون المراد ان كثرة السفر يراد منه عنوانان، وهذا المعنى مع أنّه بعيد بنفسه أن يكون المراد من كثرة السفر أو يلزم منه استعمال اللفظ في المتضادين وهو الكثرة الفعلية للسفر والكثرة الشأنية؛ لأنّ الكثرة الشأنية لابد فيه أن لا تكون الكثرة الفعلية فيه مما قد سبق انه خلاف مقتضى الأخبار مع أنّه لا مدرك لهم سواها.

وبعيد أن ينسب إلى العلماء تعدد العنوان، ومحتمل أن يكون الترديد منه إشارة إلى مطلب آخر، وهو انه قد سبق أن الكثرة الشأنية بأيّ شيء يتحقق.

فالمشهور يقول: إنّ المكاري ونظائره من المعدّين للمسافرة إذا تحقق منهم ثلاثة اسفار /٢٦٢/ ففي الثالث تصدق تلك العناوين، وهذا هو المراد بالكثرة الشأنية للسفر، والعلامة يقول يصدق هذا العنوان في السفر الثاني، وصاحب

---

١) في المخطوطة: كثرة الشأني.

السرائر[١] يقول من بدو الأمر.

فمراد الشهيد[٢] أن ثلاثة اسفار للمكاري موجب لتحقق العنوان قطعاً، فيكون مجزياً قطعاً، فيكون المدار على ثلاثة اسفار أو صدق العنوان لو صدق العنوان بأقل من ذلك مشيراً بهذا الكلام إلى أن الاختلاف انما هو في أن العنوان بأي شيء يصدق، وأنهم متّفقون على الحكم في صورة صدق العنوان.

لا يقال: إن المدار كان على صدق العنوان، وهو المراد بكثرة السفر، فكيف يردد ذلك بين نفسه وغيره.

لأنا نقول: إنّ المراد أولاً هو المفهوم، وما ذكر من صدق العنوان انما هو في مقام تعيينها في الخارج، فافهم وتأمّل.

ثمّ إنّ هنا كلاماً آخر، وهو أنه بعد ما عرفت أن العنوان متحد ـ وهو الكثرة الشأنية ـ فاختلاف العلماء في أنه يشترط السفر الفعلي أم لا؟

وبناءً على الاشتراط يكفي سفران أو يحتاج إلى ثلاثة أسفار، فهل يكون ذلك الخلاف من باب الاختلاف في الصغرى ـ يعني انهم متفقون على أنّه لا يحتاج إلى أزيد من صدق عنوان المكاري والملاح ونظائرهما وإنما الخلاف في أن تلك العناوين تصدق بمجرد العزم والشروع في العمل كما يقوله ابن ادريس؛ أو إلى سفرين كما يقوله العلامة؛ أو ثلاثة أسفار كما يقوله المشهور؛ أو من باب الاختلاف /٢٦٣/ في الكبرى، يعني كلهم متفقون في أنه تصدق العناوين بمجرد العزم والشروع في العمل؛ إلّا أن ابن ادريس يقول: إنّ هذا يكفي في الحكم بوجوب الإتمام.

والعلامة يقول: يحتاج إلى أمر آخر، وهو تحقق سفرين فعلاً.

والمشهور يقول: يحتاج إلى أمر آخر، وهو ثلاثة أسفار.

---

١) السرائر ٣٣٨/١.

٢) انظر الدروس ٢١٠/١.

وبناء على كون نزاعهم في الصغرى لنا ان نفصل بين الأسفار بانه لو كان السفر قريباً، فلا يصدق عنوان المكاري بقول مطلق بثلاثة أسفار أيضاً.

وإن يصدق عنوان المكاري بمعنى انه متلبس بالمبدأ فعلاً.

ولو كان السفر بعيداً غاية البعد، فهنا يصدق عنوان المكاري بقول مطلق في وسط السفر الأوّل أيضاً.

والّذي يمكن أن يستدل به لمذهب المشهور ان نقول: انك قد عرفت أنه لابد أن يصدق عنوان المكاري لا بمعنى تلبّسه بذلك المبدأ فقط، حتى يصدق بتلبّسه به في يوم واحد أيضاً ولو لم يكن عازماً على هذا العمل بعد ذلك.

بل بمعنى صيرورة هذا العمل شغله وعمله كما هو منصوص بحيث يصدق هذا العنوان عليه ولو في زمان عدم تلبُّسه فعلاً أيضاً.

وهذا يحتاج إلى كثرةٍ، وأقل الكثرة ثلاثة.

وعلى هذا، يكون النزاع في الصغرى. ولذا يرد عليهم انه كما تكون كثرة العدد موجباً لصدق العنوان كذلك كثرة طول السفر موجب لصدق العنوان.

كما أنه لو كان /٢٦٤/ السفر قصيراً ربما لا يوجب ثلاثة أسفار أيضاً موجباً لصدق العنوان.

وأمّا ابن ادريس، فلابدّ أن يقول بصدق العنوان بمجرد التلبس والعزم على أن يكون ذلك شغلاً له، فيكون نزاعه في الصغرى.

وأمّا ما يدل من الأخبار على اشتراط تعدد السفر، فبناء على أصل ابن ادريس من عدم حجية خبر[1] الواحد، لا يكون إيراداً عليه، الّا انه يرد عليه أن أصله فاسد كما حققناه في الأصول مع أنّا لا نسلم صدق العنوان بمجرد التلبس والعزم.

وأمّا العلامة فمن بعض ما يمكن يستدل له يفهم أن نزاعه في الكبرى، وهي الأخبار الّتي تكون قرينة بهذه المضامين من انه يسأل فيها عن حد المكاري الّذي

---

١) في المخطوطة: الخبر.

يصوم ويتم.

فيقول عليه السلام: «**أيّ مكارٍ أقام في منزله أو في البلد الّذي يدخله أقل من مقام عشرة أيام وجب عليه الصيام والتمام أبداً وإن كان مقامه في منزله أو في البلد الّذي يدخله أكثر من عشرة أيام، فعليه التقصير**»[1] الخبر.

وجه الدلالة أنه يستفاد من هذا الخبر ان المكاري ولو بعد عشرين سنة إذا أقام في بلد عشرة أيام، فيجب عليه التقصير في السفر الّذي يكون بعد هذه الإقامة مع أنّه لا يخرج عن عنوان المكاري بسبب تلك الاقامة قطعاً، فيعلم من ذلك انه بعد تحقق عنوان المكاري لابد من تعدد المسافرة في الجملة*.

توضيحه أنّه إذا سافر سفراً ثمّ أقام عشرة /٢٦٥/ ثمّ سافر ثانياً، فلابدّ من القصر في السفر الثاني.

وإذا وجب عليه القصر في السفر الثاني، ففي السفر الأوّل يقصر بطريق أولى، فلابدّ في تحقق موضوع القصر أن يسافر أولاً ولم يقصر عشرة، ثمّ يسافر ثانياً. ولا يتحقق موضوع التمام بمقتضى هذا الخبر في أقل من ذلك.

وعلى هذا، فنقول: لابد من القصر في السفر الأول بمقتضى هذا الخبر، وأمّا السفر الثاني فإن تحقق فيه عنوان «المكارية» وصدق أن السفر شغله وعمله، فلابدّ من التمام. وإن لم يصدق بسبب قصر السفر الأول فلابدّ من القصر في السفر الثاني حتى يصدق عليه العنوان ويصدق أن السفر شغله وعمله.

---

١) تهذيب الأحكام ٢١٩/٤، باب حكم المسافر والمريض في الصيام، ح ١٤.

*) ***نعم فيما يعدُّ سفراً ثانياً بإحدى الوجوه الثلاثة لا مانع من الرجوع إلى إطلاق ما دل على أنّ المكاري والجمّال وغيرهما يتم في السفر بعد فرض صدق العنوان؛ لأنّ التخصص بأزيد من السفر الأول غير معلوم، من غير فرق بين أن يكون ذلك بعد اقامة عشرة أيام في المقصد أو الطريق أو كان من ابتداء الأمر.***

نعم، لو كان من ابتداء الأمر فربما يتوقف صدق المكاري والجمّال وغيرهما على السفر الثالث أو الأكثر منه أيضاً. (منه قدّس سره).

لا يقال: إن الخبر المذكور لا يدل على اشتراط تعدد السفر؛ لأنّه إذا قصد خراسان وسافر، ففي كل بلد يدخله في الطريق [و]يمضي عنه يصدق عليه انه لم يقم في البلد الّذي يدخله عشرة أيام. فحينئذٍ لم يتحقق منه سفر مع أنّه لابد من القصر بعد ذلك بمقتضى الاطلاقات.

وهذا الخبر أيضاً لا يقيّد الاطلاقات إلّا بالنسبة إلى السفر قبل التجاوز عن البلد المذكور.

/ ٢٦٦ / **لأنا نقول***: إن المراد من البلد الّذي يدخله هو البلد الّذي يكون مقصده، ولا شك أن إنشاء السفر بعده يصير سفراً ثانياً. وهذا بقرينة انه يكون في بعض أخبار الباب انه إذا أقام في بلده أو البلد الّذي يذهب إليه عشرة أيام.. اه.

ولا شك أن الظاهر من البلد الّذي يذهب إليه هو المقصد إلّا أن ذلك مخالف لما اتفقوا عليه من أنه لو أقام عشرة أيام في غير بلده وفي غير المقصد أيضاً، فلابدّ من الإتمام بعده.

---

*) ***وفيه أن الجواب غير متوقف على اعتبار اقامة العشرة الموجبة للاتمام بعده على أن يكون في المقصد ليقال إنه ولو دل عليه الخبر لكنه خلاف الإجماع، بل نقول: انه يستفاد من الصحيح الآتي ذكره المشتمل على قوله: «وليس له مقام»*** [الكافي ١٢٨/٤، باب من لا يجب له الافطار والتقصير في السفر ومن يجب له ذلك، ح ١ وهي برمّتها: «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلاة ويصوم شهر رمضان»] ***بتقريب يأتي ومن غيره من الأخبار أن الاقامة عشرة أيام للمكاري والجمال في أي موضع كان موجب لوجوب الإتمام بعده في السفر.***

فنقول: بعد اقامة العشرة في الطريق أيضاً لابد من الإتمام بعده مع أنّه في السفر ويكون ممن شغله السفر، فيعلم من ذلك مدخلية تعدده أيضاً في الجملة في تعين القصر على المكاري، ولا يكفي مجرد أنه ممن شغله السفر. غاية الأمر انه بعد إقامة عشرة أيام في الطريق يعد السفر بعده سفراً مستقلاً لتحقق ماهو قاطع للسفر قبله، ولا يعين عليه الإتمام في هذا السفر، بل يعين عليه القصر.

نعم، إذا وصل إلى المقصد ثمّ أنشأ السفر بقصد مقصد آخر أو رجع ثمّ سافر بعد سفراً ثانياً. (منه قدّس سره).

ومما ذكرنا علم انه لا دليل على تقييد وجوب القصر في السفر أزيد من التوقف على صدق المكارية، وأن السفر شغله وعمله.

وهنا نزاع في أنه على فرض اشتراط التمام بكثرة السفر، فهل يكفي كثرة السفر الشرعي أم لابدّ من كثرة السفر العرفي.

أما كثرة السفر العرفي كأن يسافر ويرجع إلى بلده، ثمّ يسافر وهكذا إلى ثلاثة أسفار، أو أن يقصد من إصفهان إلى العتبات، ثمّ من العتبات إلى الهند، ثمّ من الهند إلى السِند.

[كثرة السفر الشرعي الذي لا تعدّ في العرف كثرة]

وأمّا كثرة السفر الشرعي الّذي لم يصدق في العرف كثرة، كأن يمرّ في الطريق ببلد له فيه ملك قد استوطنه ستة أشهر، ولم يقم هناك عشرة. نسب إلى الشيخ أن الكثرة وإن كانت عرفيةً، إلّا أنه لا يضرّ أن يكون متعلق الكثرة شرعياً كأن يكون الشرط لوجوب التمام ثلاثة أسفار شرعية.

وأورد على ذلك بأنه لو كان عنوان الدليل أنه لابدّ من تكثّر السفر /٢٦٧/ فحينئذٍ كان الحق وإياك[1]، إلّا أنه ليس كذلك، بل الدليل على الإشتراط ـ كما تقدم ـ هو توقف عنوان المكارية وأن السفر شغله وعمله عليه، فحينئذٍ لا يثمر بحال ذلك كثرة السفر الشرعي.

---

١) أي كان الحقّ معك.

فـرعـان

[هل يكفي مجرد الاقامة من دون نية؟]

الأوّل: أنه هل يشترط أن تكون إقامة العشرة ـ الموجبة لصيرورة ما بعده سفراً جديداً ـ عن نية، أو يكفي مجرد إقامة عشرة أيام؟

وذلك مبني على أنّه هل يكون إطلاق لقوله عليه السلام «**أو أقام في البلد الّذي يدخله عشرة أيام**»؟

فإن قلنا بعدم إطلاق لذلك الكلام، فحينئذٍ لابدّ أن نقيّد إطلاقات القصر بالقدر المتيقن، وهو ما إذا قام عشرة عن نية، إلّا أنه في خصوص الإقامة في بلده ثبت أنه لا تشترط نية الإقامة.

وإن قلنا بثبوت الإطلاق لهذا الكلام وأنه أعمّ من أن تكون الإقامة بنيته أولاً ـ كما هو الأظهر ـ، نقول بعدم اشتراط نية الإقامة ونقيّد إطلاقات وجوب القصر في السفر بهذا الإطلاق.

[إذا تردّد ثلاثين يوماً أو أزيد]

الثاني: أنه إذا تردّد ثلاثين يوماً، فقيل: إنه يصير ما بعده إذا أنشأ السفر سفراً جديداً.

وقيل: إذا تردّد أربعين يوماً كذلك، لأنّه بحكم الحاضر في مدة عشرة أيام.

والحق أن نقول: إنه لو قلنا بثبوت الإطلاق لقوله عليه السلام «**أو يقيم في البلد الّذي** /٢٦٨/ **يدخله عشرة أيام**» وأنه «**لا يشترط نية الإقامة**»، فحينئذٍ يصير إنشاء السفر

بعد تردّده عشرة أيام سفراً، فضلاً عما إذا أنشأ بعد تردّده ثلاثين يوماً*.

وأمّا لو لم نقل بثبوت الإطلاق لقوله عليه السلام «أو يقيم..»، فحينئذٍ نقول: إنه ورد

---

*) قد تقدم في الحاشية السابقة ما يوهن التمسك بإطلاق إقامة عشرة أيام من وجهين.

وأمّا تنزيل الثلاثين متردّداً منزلة إقامة عشرة أيام، فلم نره في الأخبار.

نعم، في الأخبار ما دل على وجوب الإتمام لو أقام بدون نية الإقامة ثلاثين يوماً. وأين هذا من التنزيل الذي يترتب عليه كل حكم كان إقامة عشرة أيام عن نية.

نعم، قد يدّعى أن الإقامة ثلاثين متردداً بمنزلة نية الإقامة، حيث لا يحتاج بعده إلى نية الإقامة، فتكون الإقامة بعده عشرة أيام بمثل [ما] أقام عشرة في بلده، في أنه لا يحتاج في القاطعية إلى نية الإقامة، فتكون الإقامة أربعين يوماً متردداً موجبةً للقاطعية؛ وفيه تأمّل.

إن قلت: في هذا الفرض يخرج عن عنوان ليس له مقام التي في صحيحة ابن الحكم.

قلت: صدق المقام بدون النية محل تأمل، وإلّا يكفي الثلاثين أيضاً، بل الأقلّ منه.

نعم، يكون الأقلّ من الثلاثين خارجاً بالإجماع أو يوهنه الشهرة.

على هذا لا ريب في إطلاق إقامة العشرة، إلّا أنه في المنزل لا مانع من الأخذ بالإطلاق، وأمّا في غيره فبدون نية الإقامة يكون الإشكال في صدق الإقامة، مضافاً إلى دعوى الإجماع من الروض [روض الجنان: ٣٩١] والمجلسي [بحار الأنوار ٣٩/٨٦] على اعتبار النية في إقامة العشرة في غير المنزل.

بل في الجواهر زاد شرطاً آخر في إقامة العشرة في غير المنزل، وهو عدم تخلل الأقلّ من المسافة في أثنائها بناءً على إبطال ذلك حكم التمام إذا لم يعزم على إقامة عشرة مستأنفة، بل على القول بعدم تأثير هذا التخلل في حكم الإقامة وإن لم يكن من نية الإقامة المستأنفة أيضاً، يكون هذا التخلل مضرّاً في المقام، حيث ينقل عن الروض [روض الجنان: ٣٩١] أنه قال: لم أقف على مفتٍ بعدم المضرّية في المقام على التقدير الأخير أيضاً، إلّا ما حكي عن المحقق الثاني. وجزم به في ظاهر الروضة أيضاً.

أقول: أما اعتبار النية في العشرة القاطعة فيما يكون في غير بلده، مضافاً إلى أنه في الأخبار لا إطلاق معتدّ به بكفاية العشرة مطلقاً في القاطعية ـ كما ستأتي أخباره ـ، نقول: قلنا في محله: إن ما كان من الظواهر على خلاف المشهور، يكون العلم الإجمالي على خلافها، وهذا يسقط عن الاعتبار ما كان من الظواهر على خلاف المشهور شهرة معتنى بها، كما في المقام.

وأمّا كون التخلل إلى ما دون المسافة مضرّاً يكون قيام العشرة قاطعاً بهذا الوجه جار فيه أيضاً لو كان هذا التخلل مضرّاً من غير هذه الجهة للشهرة الكذائية لو لم نقل مطلقاً؛ فتأمل. (منه قدس سره).

في بعض الأخبار ـ كما نقل ـ أن المتردّد ثلاثين كالمقيم عشرة، فحينئذٍ لو قلنا: إن التنزيل والتشبيه يفيد جميع أحكام المشبّه به للمشبّه، فنقول: إنّ المتردّد ثلاثين، يكون كمن أقام عشرة أيام عن نية، فلابدّ من القصر إذا سافر بعده.

وأمّا لو قلنا: إن التنزيل لا يفيد ثبوت جميع أحكام المشبّه به للمشبّه، فحينئذٍ نقول: إنّ هذا التنزيل يفيد أن المتردّد ثلاثين مثل المقيم في أنه لابدّ من أن يتمّ الصلاة بعد ذلك إذا قام هنا*.

أقول: تقدم أن من كان شغله السفر ومن يشبهه لكون بيته معه، يكون حكم القصر والإفطار عنه مرفوعاً في السفر، بل يجب عليه الإتمام والصوم؛ لكنه يستثنى من ذلك موارد:

منها: ما لو أنشأ سفراً في غير شغله، كما لو أنشأ المكاري سفر الحج والزيارة، لا بعنوان المكارية.

وفي الجواهر[١] عن ابن الجمهور: الإجماع عليه في عوالي اللئالي[٢].

نعم، عن الرياض[٣] التأمل فيه وإن نقل ذلك عن غير واحد من غير إشكال

---

*) ***نعم، في حاشية المدارك في صحيحة صفوان عن إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام عن أهل مكّة: إذا زاروا، عليهم إتمام الصلاة؟***

قال: نعم، والمقيم إلى شبهه (؟) بمنزلتهم.

تقريب الدلالة: أن كلام أهل مكّة وكذلك المقيم ثلاثين، أعمّ من المكاري وغيره، إلا أن يقال: إن ظاهره التنزيل في وجوب الإتمام في مكّة، لا في سفر ينشأ بعده.

ثمّ إن في حاشية المدارك أيضاً أن غير واحد من الأخبار مطلق في وجوب الإتمام بعد نية الإقامة، وكذلك الحال في الوطن وبعد الثلاثين يوماً.

وفيه أيضاً: أن الإطلاق لا يشمل لسفر ينشأ بعد ذلك الوطن بعد نية الإقامة أو بعد ثلاثين يوماً؛ فتدبّر. (منه قدس سره).

١) جواهر الكلام ١٤/٢٧٠.

٢) انظر عوالي اللئالي ٣/١١١، باب الصلاة، ح ١٦٣.

٣) رياض المسائل ٤/٤٣٠.

وتردّد.

[دليل المشهور للإتمام والصوم في هذا الفرع]

ثمّ عمدة دليل المشهور قصور أدلة كثير السفر عن تناوله له، فيبقى على مقتضى ما دل على القصر في كل مسافر.

والوجه في قصور دليل الإتمام أن المتيقّن من الحكم بالإتمام على المكاري والجمّال وغيرهما هو مادام في هذا العنوان، لا سيما المعلّل منها بأنه عمله.

وأمّا التمسك بنفس التعليل لإثبات القصر / ٢٦٩ / فهو مشكل؛ لأنّه لو كان ذلك على تقدير عدم شمول أدلة كثير السفر لمثل هذا الفرض، فهذا يرجع إلى الوجه السابق.

وأمّا على فرض الإطلاق لتلك الأدلة، **فنقول**: لو قلنا بثبوت المفهوم للتعليل، فيمكن تقييد الإطلاقات به، ولكنّه مشكل؛ لوضوح أن مثل قولك «الخمر حرام لأنّه مسكر» وإن لم يدل على حرمة الخمر الغير المسكر، ولكن لا ينفيها*. ومنه لا يفهم التنافي مع ما دل على أنّ غير المسكر منه أيضاً يكون حراماً.

إن قلت: سلّمنا عدم ثبوت المفهوم للتعليل، وأنه لا يقتضي بأزيد من التخصص، إلّا أن القاعدة المستفادة من الأخبار واحدة، فإذا كانت الأخبار المعللة مقتصرة بصورة كان المكاري في شغله، فيعلم من ذلك أن المراد من الأخبار المطلقة أيضاً ذلك.

قلت: لا مانع من بيان بعض أفراد القاعدة في مقام لنكتة.

وتمامها في موضع آخر.

---

*) *إن قلت: لما تصدى لبيان أن العلة فيهم انحصار علة الحكم في مقام بيان كلّ علة للحكم في المورد ولا يمنع أن يكون البيان بنحو يستفاد منه الحصر؛ لكنّه لا يثبت الكلية. (منه قدس سره).*

وأوهن من ذلك التمسك لوجوب القصر بالأخبار الواردة في تعين القصر على من جدّ به السير؛ لأنّ ظاهر تلك الأخبار ـ كما يأتي ـ فيمن شدّد عليه السير في نفس شغله.

[لو خرج المكاري بقصد الحج لا غير]

نعم، يناسب التنبيه هنا على أمر، وهو أنه في مفتاح الكرامة[1] ينقل عن المصابيح[2] أنه قال: إن المكاري لو خرج بقصد الحج لا غير، وأنه لولاه لما سافر وأكر دوابّه قصّر.

ونحن نقول: إنّ هذا السفر الّذي فرضه يكون في شغله وإن كان داعيه غير شغله.

ودعوى عدم شمول أدلة كثير السفر لهذا الفرض ممنوع، ولعل إشكال صاحب الرياض أيضاً في هذا الفرض، كما أن الكلباسي في نخبته يكون عنوانه لتعين القصر في صورة كان السفر في غير عمله وشغله.

وكذلك يظهر من محشي النخبة بأن لا يكون سفره بعنوان المكارية.

نعم، لا يبعد القول بتعين القصر عليه ولو كان سفره بعنوان المكارية / ٢٧٠ / في صورة لم يكن شغله إلّا الكرى إلى الأمكنة القريبة، فكرى إلى الحج الّذي لم يكن داخلاً في شغله وعمله لداعي الحج؛ فتدبّر.

[مقتضى القاعدة في المكاري]

لا يخفى أن المكاري لو لم يكن شغله السفر مع دوابّه إلّا نادراً، يجب عليه

---

١) مفتاح الكرامة ٥٣٧/١٠.

٢) مصابيح الظلام ١٣٤/١ (مخطوط في مكتبة الگلپايگاني).

القصر بمقتضى القاعدة، ومفاد خبر ابن جزك[١] أيضاً هذا. فلا وجه لما في الجواهر من التمسك به لمكاري يسافر في غير شغله، لأنّ مضمونه شيء آخر مطابق للقاعدة.

ومنها: ما ذكره في الجواهر[٢] من الذين يحملون الحجيج من العراق والشام المسمّين بالحملدارية؛ نظراً إلى أن ذلك ليس شغلهم على الإطلاق، بل في مقدار من السنة، مع أنهم لا يندرجون تحت المكاري وغيره من العناوين المذكورة في الأخبار، إلا أن يكون حمله الحجيج من الأماكن البعيدة، بحيث يحيط عملهم بتمام السنة ولم يقيموا في منزلهم عشرة أيام.

[هل يلزم أن يكون الشغل محيطاً بتمام السنة؟]

أقول: لم يكن حكم كثير السفر منحصراً بالعناوين المذكورة لو لم نقل باندراج ذلك في شيء منها؛ لأنّ مقتضى التعليل المذكور في الأخبار من كان شغله السفر.

وأيضاً ليس بلازم أن يكون الشغل محيطاً بتمام السنة، كما أنه معترف بأن بعض العناوين المذكورة في الأخبار ليس مما يحيط بتمام السنة كأمين البيادر وأمير الفلاليج والشحناء والجابي للخراج.

فالعمدة قيام العشرة في المنزل أو غيره، كما سيأتي شرح الكلام فيه ـ إن شاء الله ـ.

[اشتداد الحركة على كثير السفر]

ومنها: أن تشتدّ الحركة على كثير السفر، إما بجعل المنزلين منزلاً واحداً، أو بغير ذلك.

---

١) الإستبصار ٢٣٤/١، باب من يجب عليه التمام في السفر، ح ١٠.

٢) جواهر الكلام ٢٧٣/١٤.

واستدلّ لتعين القصر عليه بأن من كان كذلك من شدّة الجهد والتعب يناسب شرعية القصر في حقه، ولانصراف ما دلّ على الإتمام على المكاري وغيره إلى السير المتعارف.

فحينئذٍ يبقى ما دلّ على تعين القصر على مطلق المسافر سليماً عن المخصّص.

وللصحيح عن أحدهما: «**المكاري والجمّال إذا جدّ بهما السير، فليقصرا**».

ومثله الصحيح الآخر.

نعم، في مرفوعة /٢٧١/ محمد بن عمران الأشعري فيمن جدّ بهم السير، الحكم بالقصر فيما بين المنزلين والتمام في المنزل؛ بناءً على أن الظاهر من قوله «جدّ بهم السير»، كما اعترف به في الجواهر وغيره هو شدّة السير والعنف فيه، لا المحامل الأخر مما ذكروها.

وفي مفتاح الكرامة[١] أن هذا الظاهر ما وقف أحد من الأصحاب معه ولا عليه، فظاهرهما شاذّ، مأمورون بتركه كترك الخبر الضعيف، مع أنّه قبل ذلك ينقل عن جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب المنتقى والمدارك[٢] والذخيرة[٣] والمفاتيح والحدائق[٤] الأخذ بظاهر الأخبار وقالوا: إن المتّجه الوقوف مع ظاهر اللفظ، وهو زيادة السير عن القدر المتعارف بحيث يشتمل على مشقّة شديدة، فيخصّص بها ما دلّ من الأخبار على وجوب التمام.

أقول: يظهر الفتوى بظاهر الأخبار من صاحب النخبة بل محشيها أيضاً.

وبالجملة، مجرد أن جماعة من الأصحاب كالكليني[٥] والشيخ[٦] والشهيد[٧]

---

١) مفتاح الكرامة ٥٣٨/١٠.

٢) مدارك الأحكام ٤٥٥/٤.

٣) ذخيرة المعاد ج ١، ق ٢: ٤١١.

٤) الحدائق الناضرة ٣٩٢/١١.

٥) الكافي ٤٣٧/٣، باب صلاة الملاحين والمكاريين وأصحاب الصيد والرجل يخرج إلى ضيعته، ذيل ح ٢.

وغيرهم حملوا هذه الأخبار على محامل أخر، ومجرد عدم وجود الفتوى بمضمونها في كتب المتقدمين، مع أنّ كثيراً منهم لا يتعرضون لأمثال هذه الفروع، لا يشهد على أنّ الأخبار كان ظاهرها معرضاً عنها عند الأصحاب حتى يوجب ذلك سقوط الخبر الصحيح عن الإعتبار مع ما تقدم من أن ظاهرها موافق للإعتبار.

بل في الجواهر[٨] أنه يظهر من الشيخ في التهذيب والإستبصار[٩] العمل والحمل على جعل المنزلين منزلاً واحداً.

[رفع حكم وجوب الإتمام في المكاري وشبهه]

ومنها: أنّ إقامة عشرة أيام للمكاري وغيره موجب لرفع حكم وجوب الإتمام.

والبحث في هذا المقام يكون من جهات:

/ ٢٧٢ / **الأولى** في كون إقامة عشرة أيام في الجملة رافعاً لحكم وجوب الإتمام في حق المكاري وشبهه ممن شغله السفر.

فنقول: في مفتاح الكرامة[١٠] بعد ما ينقل عن كثير منهم تسليم كون إقامة عشرة أيام قاطعة لحكم كثير السفر ـ والتكلم في فروعها ينقل عن المدارك والكفاية[١١] ـ أن المسألة من أصلها ـ وهو كون العشرة قاطعة ـ محل إشكال، بل ظاهر في القطع بعدم القطع بها.

وعبارة المنتهى[١٢] أيضاً يظهر منه نوع تأمل في أصل القاطعية.

---

٦) تهذيب الأحكام ٢١٥/٣، باب الصلاة في السفر، ذيل ح ٣٨.

٧) ذكرى الشيعة ٣١٨/٤.

٨) جواهر الكلام ٢٧٢/١٤.

٩) الإستبصار ٢٣٣/١، باب من يجب عليه التمام في السخر، ذيل ح ٦.

١٠) مفتاح الكرامة ٥٣٨/١٠.

١١) انظر كفاية الأحكام ١٦٠/١.

١٢) انظر منتهى المطلب ٣٩٣/١.

نعم، الإختلاف في فروع المسألة كثير.

ثمّ إنّه في موضع آخر ينقل عن جماعة من متأخري المتأخرين أنهم تأملوا في كون إقامة العشرة قاطعة لحكم المكاري ونحوه، وظنوا أن مستند الأصحاب في ذلك رواية عبدالله بن سنان، فطعنوا فيه من جهة السند ومتروكية الظاهر.

ثمّ إنه أجيب عن هذا الإشكال:

أولاً: بانه يدلّ على كون إقامة العشرة قاطعة ما رواه ثقة الإسلام عن علي بن إبراهيم عن أبيه، ومحمد بن إسماعيل عن الفضل عن ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**المكاري والجمّال الذي يختلف وليس له مقام يتمّ الصلاة ويصوم شهر رمضان**[1]»، بل الحجة الظاهرة للأصحاب هذه الرواية.

وتقريب الدلالة في مقام عشرة أيام إجماعاً كما في الرياض[2] وكما /٢٧٣/ هو بناء الفقهاء في كل موضع، والمدار عليه في كل مقام كما في المصابيح، وهو المتبادر حسبما يطلق. ومنه وجّهوا رواية الجعفري المشتمل على قوله «**نويت المقام بمكة**[3]».

هذا، مع أنّ الإقامة دون العشر حاصلة لكلّ كثير السفر لصدقها على إقامة اليوم بل الساعة، ولا يخلو من ذلك أحد. وعليه لا يوجد موضوع كثير السفر الّذي يلزمه الإتمام.

أقول: لا تأمل أن المقام في الخبر يشمل مقام عشرة أيام.

إن قلت: عليه يلزم التخصيص الأكثر.

قلت: وجود الموهن عليه غير معلوم لاحتمال انصرافه إلى العشرة فما زاد بالقرائن المشار إليها. والظاهر حجة ما لم يثبت الموهن. وهذا الوجه أحسن مما

---

١) الكافي ١٢٨/٤، باب من لا يجب له الافطار والتقصير في السفر ومن يجب له ذلك، ح ١.

٢) رياض المسائل ٤٢٧/٤.

٣) الإستبصار ٢٣٩/١، باب المسافر يقدم البلد ويعزم على المقام عشرة أيام ثم يبدو له، ح ٢.

في الجواهر من جعل قول المشهور جابراً للدلالة.

وثانياً: بأنه لا مانع من التمسك بخبر عبدالله بن سنان وغيره أيضاً؛ لأنّ غاية الأمر أن نعترف بضعف السند واشتمال تلك الأخبار، لو قلنا بتعددها على ما لا نقول به، ولكن ضعف السند يجبره عمل الأصحاب. ومجرد اشتمال الخبر على ما لا نقول به. لا يسقط اعتباره بالنسبة إلى جزئه الذي ليس كذلك.

نعم، هذه الأخبار لها متون مختلفة، وعلى كل واحد منها إشكال، سواء قلنا إنها خبر واحد اختلف متنه، أم لا.

وليس لنا مجال نقلها والتعرض لدفع إشكالاتها بما في الجواهر ومفتاح الكرامة، أو غير ذلك. ولكن الظاهر أنه يمكن دفع تمام الإشكالات عنها إلّا أنه يغنينا هنا الوجه الأول*.

---

*) وفي المستند ناقش [أوّلاً] بأنه لو تم لكان بمفهوم الوصف وهو غير معتبر.

وثانياً الشرط وارد مورد الغالب كما هو الأكثر في المكاري.

وثالثاً يمكن أن يكون المراد الاقامة العرفية التي صدقها على إقامة العشر غير معلومة.

أقول: ذكرنا في محله ثبوت المفهوم للوصف الذي يكون وارداً في مقام التحديد، كما هو كذلك في المقام حيث إنّه بصدد بيان الموضوع لوجوب الإتمام كما أنه لو حمل على الاقامة العرفية نقول: لا ينبغي التأمل في أنه صادق على اقامة العشرة الأزيد منه والأقلّ كما تقدم في تقريب الإستدلال.

وأمّا دعوى ان القيد وارد مورد الغالب فنقول: لو فرضنا أن الغالب في المكاري انه ليس له مقام ولكن يوجدها، وربما انه يكون له مقام وكان الحكم بوجوب الإتمام ثابتاً للمكاري مطلقاً سواء كان له مقام أم لا، فحينئذٍ يصير التقييد بليس له مقام» الموجب لعدم شمول الخبر لمكارٍ يكون له المقام بلا وجه.

وهذا يصير منشأ لفهم المفهوم عرفاً من ذكر الوصف.

إن قلت: هنا تقول في قولهم: ان القيد إذا كان وارداً مورد الغالب فلا مفهوم له.

قلت: ذكرنا في محله في وجه عدم ثبوت المفهوم للوصف الغالب ان من الواضح ان الوصف المساوي للموصوف لا له لأنّ المفهوم نفي الحكم عن الموصوف في غير مورد الوصف.

وعليه نقول: إن المطلق ينصرف إلى الغالب فيصير مساوياً مع الوصف الغالب وعليه نقول

[دفع الإشكال عن الأخبار إجمالاً]

ولا بأس من التعرض لدفع الإشكال عن الأخبار المشار إليها إجمالاً أيضاً، **فنقول**: أما الإشكال الخاص على مرسلة يونس[1] من جهة أنه علق فيها حكم التقصير والإفطار على من يقيم في منزله أو البلد الذي يقيم فيه أكثر من عشرة أيام.

والجواب أنه ثبت بالإجماع أن حكم العشرة أيضاً كذلك، وهو غير مضرٍّ في دلالته على حكم أكثر من العشرة، بل لقائل أن يقول: لا مفهوم له في دلالته على أنّ حكم العشرة ليس كذلك، لوروده مورد الغالب حيث إنّ الغالب أن من يقيم عشرةً يريد إقامته على العشرة، ولو بشيء قليل.

وعليه نقول: إنّ الرواية تدل على أن حكم العشرة أيضاً كذلك بمقتضى مفهوم

في المقام بأن المكاري ينصرف إلى من لا مقام له، فلا يدل بالمطلقات الواردة في المكاري على وجوب الإتمام عليه.

وعلى هذا يكون مقتضى ما دلّ على وجوب القصر على المسافر وجوب القصر على المكاري الّذي له مقام، وهو عين المقصود.

إن قلت: قررنا في محله أن الجهة الغالبة إذا لم يكن يلتفت إليها فلا ينصرف المطلق إلى الغالب، وعليه نقول: إنّ في المطلقات الّتي ليس القيد الغالب مذكوراً [فيها] لا ينصرف المطلق إلى الغالب لعدم الالتفات إليه.

وأمّا ما ذكر فيه القيد الغالب بنفس ذكر القيد الغالب يوجب انصراف المطلق المذكور فيه إلى الغالب، فيساوي مع القيد الغالب، فلذا لا مفهوم.

ومع ذلك لا ترفع اليد عن إطلاق المطلقات الّتي لم يذكر فيها القيد الغالب.

قلت: في مطلق المكاري نمنع ان الغالب أن لا يقوم عشراً وأزيد في مقام بل الغلبة بالعكس؛ لوضوح ان أغلب المكارين يقوم في بعض الأوقات في بلده أو غيره عشرة أيام أو أزيد، فليس القيد بالنسبة إلى مطلق المكاري من القيد الوارد في مورد الغالب، فيكون المفهوم ثابتاً. (منه قدس سره).

١) الإستبصار ١/٢٣٤، باب من يجب عليه التمام في السفر، ح ١٢.

الشرطية قبل ذلك من أنه لو أقام أقلّ من عشرة، إذ لا مانع من ثبوت المفهوم له، كما كان المانع من ثبوت المفهوم للشرطية الشأنية من وجهين؛ فتدبّر.

وأمّا رواية ابن سنان، فعلى ما في التهذيب فمورد شاهده قوله «**وإن كان له مقام في البلد الّذي يذهب إليه عشرة أيام أو أكثر قصر في سفره وأفطر**»، فإشكاله من جهة عدم تعرّضه للإقامة في بلده عشرة أيام غير مضرٍّ بعدم تسلّم عدم القول بالفصل، وإشكاله من جهة اقتضائه القصر قبل تحقق إقامة عشرة أيام أيضاً غير مضرٍّ، بعد ما علم التخصيص من الخارج، وليس التخصيص بنحو يوجب الوهن، وأن ظهوره في ثبوت هذا الحكم لقبيل الإقامة أكثر منه لما بعد الإقامة، لبعده بمقتضى الإطلاق.

وأمّا رواية ابن سنان على ما في الفقيه[1]، فمورد الإستدلال فيه قوله «**فإن كان له مقام في البلد الّذي يذهب إليه عشرة أيام أو أكثر وينصرف إلى منزله ويكون له مقام عشرة أيام أو أكثر قصر في سفره وأفطر**».

وإشكاله من جهتين:

الأولى: من جهة ظهوره في اشتراط القصر والإفطار بالإقامة في مكانين.

الثانية: من جهة اضطرابه لاختلاف الرواية عن التهذيب والفقيه.

وأجيب عن الأولى بأن الواو في قوله «وينصرف» بمعنى أو، كما في مفتاح الكرامة عن أستاده وجماعة، أو أن الواو نقل بالمعنى.

وفي الجواهر أن اعتبار إقامة العشرة بعد الرجوع إلى منزله إنما هو لوجوب القصر في الإياب عن المنزل، فيصير هذا الخبر دليلاً على أنّ إقامة عشرة أيام لا يخرجه عن حكم كثير السفر إلّا في السفرة الأولى.

أقول: في الخبر دلالة على أن إقامة عشرة أيام في الجملة قاطع لحكم كثير السفر، والمفروض أنهم عملوا بهذا الخبر. ولا يضرّنا الإجمال من جهة أخرى.

---

١) من لا يحضره الفقيه ٤٣٩/١، باب الصلاة في السفر، ح ١٢٧٧.

إن قلت: لم يحرز ما يكون ظاهراً في أن إقامة عشرة أيام فقط من دون ضمّ شيء آخر يوجب رفع حكم كثير السفر.

قلت: هذا غير مضرٍّ، بعد أنا نعلم من انه لا يحتاج في ذلك إلى ضمّ شيء آخر إليه.

[في اختصاص الحكم المذكور بالمكاري لا غير]

بقي الكلام في دعوى أن كون الإقامة عشرة أيام موجباً لرفع حكم كثير السفر من وجوب الإتمام، يكون مختصاً بالمكاري وأن غيره يجب عليه الإتمام مطلقاً، سواء أقام عشرة أيام في منزله، أو في السفر، أم لا.

وهذا الفصل ينقله في الشرايع عن قائل غير معلوم.

ويظهر من جماعة الإتفاق على عدم التفصيل بين المكاري وغيره.

هذا، مع أنّ الصحيح الذي تقدم أن عمدة الإتكال عليه في جعل إقامة عشرة أيام قاطعاً لحكم كثير السفر كان مشتملاً على الجمّال أيضاً، مع أنّ أحداً لا يقول باختصاص هذا الحكم بالمكاري والجمّال مِن بين مَن يكون حكم وجوب الإتمام في السفر ممن يكون شغله السفر.

وبعد ذلك كلّه، لا يعتمد على إطلاق ما دل على الإتمام فيما يكون شغله السفر والسفر عمله في غير المكاري والجمّال أيضاً؛ إذ ذلك لا يقصر عن الشهرة التي قلنا كراراً إنما تسقط الظواهر عن الإعتبار لكونها من أطراف العلم الإجمالي على الخلاف.

وبعد ذلك لا مانع من الأخذ بإطلاق ما دل على وجوب القصر على المسافر بالنسبة إلى السفر الذي يكون بعد إقامة عشرة أيام من مطلق من كان شغله السفر.

ثمّ إن من التأمل فيما ذكرناه هنا تقدر على الجواب عن صحيح ابن سنان[1]

---

١) الإستبصار ٢٣٤/١، باب من يجب عليه التمام في السفر، ح ١١.

الدالّ على أنّه لو أقام خمسة أيام، يقصر صلاته نهاراً، دون صومه، ويـتمّ ليـلاً؛ لوضوح أن هذا التفصيل على خلاف المشهور المسقط لظاهره عن الإعتبار بالسفر الّذي أشرنا إليه.

(٦)

بعض أحكام السفر

تقرير أبحاث الشيخ محمد حسين الكاظميني الفقهية

الكلام في انه هل يحب القصر في المواطن الاربعة ام لا وقد سبق ادلة القائلين بوجوب القصر والقائلين بوجوب الاتمام واما القائلين بالتخيير فاستدلوا بانه ورد بعض الاخبار الظاهرة في وجوب القصر وبعض الاخبار الظاهرة في وجوب الاتمام وورد بعض الاخبار الصريحة في التخيير فيكون قرينة على التصرف فيما يكون ظاهرا في خصوص احد الطرفين بناء على القاعدة المسلمة عند الكل من وجوب حمل الظاهر على النص فيكون التخيير تخييرا واقعيا لانه بمقتضى الادلة الاجتهادية وقد يقال انه لو انحصر مفاد الاخبار الدالة على التخيير فنقول ان مقتضى القاعدة في تعارض الخبرين بعد فقد المرجحات هو التخيير نعم بناء على قول من يقول ان الاصل في المتعارضين هو التساقط فلا بد ان يقول على هذا بالجمع لانه ثبت الاشتغال فلا بد من العلم بحصول البراءة من الاشتغال اليقيني الا انا قد اثبتنا في محله ان الاصل في المتعارضين هو التخيير نعم يكون قوله التخيير تخييرا ظاهريا ولذا [illegible] ان الاخبار الدالة على التخيير في المتعارضين انما يقول بالتخيير في صورة نعلم بوجود احدهما ولا نعلم تعيينها وفيما نحن فيه نعلم بانه ليس تخييرا ظاهريا في الواقع بل لو كان التخيير يكون واقعيا اقول وبيد من الوهن ما لا يخفى اذ المفروض انا انحصرنا الاخبار الدالة على التخيير الواقعي في نعلم اما بوجوب القصر او الاتمام فلا بد ان نأخذ باحدهما من باب التسليم تأمل ولو سلمنا عدم الانحصار فيرد فنقول ان هنا ثلثة اصناف من الاخبار



الصفحة الأولى من تقرير أبحاث الكاظمييني بخط السيد الدرچهاي



صفحة أخرى من تقرير أبحاث الكاظمیني بخط السيد الدرچه‌اي

ما دل على عدم الاعادة والقضاء لهذا الغرض بعيد شأنا لاحتمال ان يكون ما اتى به سببا للاثم واجبا
بمصالح ماتركه من القصر وعليه تنتهي ان الاصل لا يحرز الشرط الذي هو موضوع لوجوب القضاء ايضا
مقتضى الاصل البراءة عن عدم ترتب الثواب لمنع وجوب القضاء فقط يجري فان كلا من الجاهل بموضوع القصر
بعد العلم ينسب الحكم وبين الناسي للحكم او الموضوع ايضا الا ان يقال ان الاحتمال الاول بعيد
وتنتهي ان احتمال تدارك مصلحة الواقع اذا كان بعيدا فلا يمنع ذلك من وجوب القضاء على فيما كان
مقتضى القاعدة وجوب المرور على الوقت موجودا وعلى ذلك من يقول بعدم وجوب القضاء في الغرض
الاول لا يتم كلامه لمقتضى القاعدة ويحتاج الى دليل خاص تلخص ما ذكرناه ان كل مورد يكون احتمال تدارك مصلحة
الواجب الواقعي المزول موجودا نظرا الى ان مقتضى الامارة القائمة على عدم وجوب القضاء مخالف مورد يكون احتمال
تدارك مصلحة بما اتى به غير موجود وعلى ينزل لو كان الجاهل بالحكم مقصرا وشاكا لم يشمل دليل المعذورية فقط بعد الاعادة والقضاء
واما الجاهل القاصر فيشمله بغير فرق بين القاصر والمقصر فلا يجب الاعادة والقضاء بمقتضى النص بغير حاجة الى التمسك بالقاعدة
نعم لو كان الجهل بالحكم في المورد الخاص بعد العلم بالقصر في الجهل مما لا يعتني المتأمل في ان شمول دليل المعذورية له غير معلوم
ومن يجب عليه الاعادة واما القضاء فيشكل الالزام به حيث ان شمول دليل المعذورية له الغرض غير بعيد واما ناسي الحكم
فلا يكون الشك ان عليه الاعادة دون القضاء ويدل عليه التفصيل اخبار خاصة فلا نحتاج الى التمسك بالقاعدة لكن ينزل
على فرض عدم تمامية الادلة الخاصة بكون الاعادة على طبق القاعدة وكذا عدم وجوب القضاء بعد ان الثواب على الشهرة والاخبار
على ان مصلحة الواقع متداركة ولو بشرط خروج الوقت واما الجاهل بخصوص الموضوع فشمول دليل المعذورية له بعيد
فيكون مقتضى القاعدة وجوب الاعادة والقضاء ولعل ناسي الموضوع كذلك واما مع وجوب القضاء على فيمنع تمامية ثوابه
برفع البعد عن تدارك مصلحة الواقع المزول على ان مشتبها عليه ورجحناه ان قلت ان ما ذكرت لعدم وجوب القضاء

٢٩٨

[بسم الله الرحمن الرحيم]

[أحكام السفر]

/ ٢٧٤ /[1] الكلام في أنه هل يجب القصر في المواطن الأربعة، أم لا؟

وقد سبق أدلة القائلين بوجوب القصر والقائلين بوجوب الإتمام.

[استدلال القائلين بالتخيير بين القصر والإتمام]

وأمّا القائلون بالتخيير، فاستدلّوا بأنه ورد بعض الأخبار الظاهرة في وجوب القصر، وبعض الأخبار الظاهرة في وجوب الإتمام، وورد بعض الأخبار الصريحة في التخيير، فتكون قرينة على التصرف فيما يكون ظاهراً في خصوص أحد الطرفين بناءً على القاعدة المسلّمة عند الكل من وجوب حمل الظاهر على النص، فيكون التخيير تخييراً واقعياً؛ لأنّه بمقتضى الأدلة الإجتهادية.

وقد يقال: إنه لو أغمضنا عن الأخبار الدالّة على التخيير، فنقول: إنّ مقتضى القاعدة في تعارض الخبرين بعد فقد المرجّحات هو التخيير.

نعم، بناءً على قول من يقول: إن الأصل في المتعارضين هو التساقط، فلابدّ أن يقول على هذا بالجمع؛ لأنّه ثبت الإشتغال، فلابدّ من العلم بحصول البراءة من الإشتغال اليقيني، إلّا أنا قد أثبتنا في محله أن الأصل في المتعارضين هو التخيير.

نعم، يكون ذلك التخيير تخييراً ظاهرياً، ولذا يرد عليه أن الأخبار الدالّة على

---

١) كتب السيد الدرچهاي ـ أعلى الله مقامه ـ على الورقة: «به مقدار دو جزو از تقرير درس آقا شيخ محمد حسين كاظمينى ـ سلمه الله ـ».

التخيير في المتعارضين إنما يقول بالتخيير في صورة نعلم بوجود أحدهما ولا نعلم تعيينهما. وفيما نحن فيه نعلم بأنه ليس تخييراً ظاهرياً في الواقع، بل لو كان التخيير، يكون واقعياً.

أقول: وفيه من الوهن ما لا يخفى؛ إذ المفروض أنا أغمضنا عن الأخبار الدالّة على التخيير الواقعي، فحينئذٍ نعلم إما بوجوب القصر أو الإتمام، فلابدّ أن نأخذ بأحدهما من باب التسليم. ولو سلّمنا عدم الإغماض أيضاً نقول: إنّ هنا ثلاثة أصناف من الأخبار، / ٢٧٥ / فلابدّ من الأخذ بأحدهما من باب التسليم.

ونحن في جميع المتعارضات الّتي نرجع فيها إلى التخيير، نعلم أن الحكم الواقعي ليس هو التخيير الظاهري، فلا تغفل من ذلك، بل القاعدة تقتضي أن نقول: إنه مخيّر بين البناء على التخيير الواقعي، أو التمام، أو القصر.

ثمّ هذا كلّه مع غمض العين مما ذكرنا أن أخبار الدالّة على التخيير الواقعي يكون شاهد الجمع، فلا نحتاج إلى الرجوع إلى الأخبار العلاجية، وإلّا فالحق هو التخيير الواقعي.

ثمّ لا يخفى أنّه لو علمنا عدم تعيّن خصوصية الإتمام، فيصير الإحتياط في البناء على القصر، وإلّا فيكون مقتضى الإحتياط هو الجمع.

[هل يقدّم القصر أو التمام؟]

ثمّ هل يقدّم القصر أو التمام، قد يقال بتقدم القصر، لأنّ احتمال تعين التمام موهون. فبعد القصر يأتي به لصرف احتمال التعيين.

وقد يقال بالعكس.

والحق أنه بعد البناء على الإحتياط، لا فرق بين أن يقدم ما كان احتمال تعيينه أكثر وعدم تقدمه.

نعم، لو كان بناؤه على إتيان خصوص واحد، فبعد ذلك أتى بالآخر، يكون

الإحتياط فيه، إلّا أنّه لا يمكن للباني على الإحتياط ذلك في خصوص ما نحن فيه مما كان مقتضى الأدلة جواز إتيان كل منهما عوضاً عن المأمور به.

[نصوص التخيير خاصة بالحرمين]

ثمّ لا يخفى أنّ النصوص الواردة بالتخيير إنما في خصوص الحرمين، لا في الحائر ومسجد الكوفة، وكذا لم يرد خبر على تعين القصر فيهما.

نعم، ورد خبر ضعيف بالنسبة إلى الحائر، فلو بنينا على صرف الأخبار، فلابدّ أن نقول بتعين التمام فيهما، إلّا أن رفع اليد عن بناء الأصحاب يوجب هدم الفقه، فلذا نقول: إن حكمهما حكم الحرمين لعدم القول بالفصل.

أقول*: لو أغمضنا من الأخبار الدالّة على التخيير، يصير [ذلك] قرينة على

---

*) *يأتي شرحه في الصفحة الرابعة بعد ذلك. (منه قدس سره).*

ثم ذكر بعد أربع صفحات فقال: ***هذا متعلق بالصفحة الرابعة قبل ذلك:***

أقول: للقول بتعين التخيير في مسجد الكوفة والحائر وجوه:

منها أن نثبت التخيير أولاً في المسجدين للوجهين اللذين تقدمت الإشارة إليهما، ثمّ يلحق الحائر ومسجد الكوفة لعدم القول بالفصل، كما أشار إليه في المختلف.

وفيه: أنا إذا قلنا: إن مقتضى الأخبار وجوب الإتمام في الحائر ومسجد الكوفة، فلقائل أن يقول بإلحاق المسجدين بهما لعدم القول بالفصل، فيكون التعارض بين أخبار الطرفين باعتبار عدم القول بالفصل بينهما.

ومنها أنا قلنا: إن الظواهر إذا كان العلم الاجمالي على خلافها، فذلك يوجب سقوط ما كان من الظواهر من أطراف هذا العلم الإجمالي عن الإعتبار.

ثمّ قلنا: إن الظواهر التي يكون عمل المشهور على خلافها، يكون العلم الإجمالي على خلاف تلك الظواهر حاصلاً، وفي المقام لم يقل أحد بتعين الإتمام في الحائر، ومسجد الكوفة يسقط عن الإعتبار، فلا مانع مما دل على القصر في السفر فيهما.

إن قلت: مقتضى تلك الأدلة تعين القصر، فمن أين تقول بالتخيير فيهما.

قلت: ما دل على تعين القصر، أو تعين الإتمام، يدل على جوازه أيضاً. ومن هذه الجهة لم يوجد مانع من الأخذ بكلّ من الدليلين، فيوجد من ذلك جمع عرفي بالتخيير بينهما.

ثمّ لو لم نقل بأن هذا جمع عرفي مقبول عندهم ابتداء، نقول: إنّ العرف يعين ذلك بضميمة

الجمع بين الأخبار، لنقول: إن الأخبار تتعارض في الحرمين ولم /١ ـ ٢٧٥/ تتعارض في الحائر ومسجد الكوفة، فتعين حكم المسجد والحائر بتلك الأخبار، فتلحق الحرمان بهما لعدم القول بالفصل.

وهذا لو قلنا بالتزام فصل في المتعارضين فواضح*، وأما بناءً على التخيير في

فتوى الكل على التخيير، فيكون ذلك نظير ما قلنا من أن عمل المشهور جابر للضعف الحاصل للظاهر من جهة التخصيص الأكثر الذي كان موهناً لإرادة العموم.

ومنها أن خبر حماد بن عيسى الذي [نقل] عن العلامة [تذكرة الفقهاء ٤٤٤/٨] الحكم بصحته قال: من مخزون علم الله الإتمام في أربعة مواطن.. إلخ.

ويمعناها أخبار كثيرة. وهذه الأخبار إما ليست ظاهرة في تعين الإتمام، بل مجرد الجواز، أو أنه لابدّ من أن يكون المراد غير تعين الإتمام، لما تقدم من أنه بالنسبة إلى المسجدين يكون الحكم التخيير بالوجهين المشار إليهما سابقاً.

وعليه نقول: إن قوله «الإتمام في أربعة مواطن» لا يمكن أن يفكك فيه بين المسجدين وبين الحائر ومسجد الكوفة. فلابدّ إما أن يحمل على مجرد الجواز، فيثبت بذلك تمام المقصود، وإمّا أن يحمل على ثبوت الإتمام في الجملة بحيث لا يدلّ على تعيين ذلك.

وعليه نقول: إن سائر الأخبار التي يكون ظاهراً في تعيين الإتمام في الحائر ومسجد الكوفة، لا يمكن إثبات التعيين بها فيهما، لضعف السند مع إعراض الأصحاب عن ظاهرها.

إن قلت: مقتضى الوجهين الأخيرين أنه لا دليل على تعين الإتمام في الحائر ومسجد الكوفة. وعلى هذا لو تمسكت بما دل على وجوب القصر على المسافر، فذلك مقتضى تعين القصر، فمن أين تثبت التخيير فيهما؟

قلت: يكون المفروض ثبوت الإتمام فيها في الجملة، وحينئذٍ يصير مقتضى الجمع العرفي هو التخيير، سيّما بعد ملاحظة ثبوت التخيير في المسجدين اللذين مقتضى الأخبار الكثير[ة] استواء حكمهما مع الحائر ومسجد الكوفة، وسيما بعد ملاحظة فتوى المشهور بالتخيير في كل واحد من الأربعة.

ولا ينبغي التأمل في أن هذا المقدار من الشواهد كافٍ في تعيين هذا الجمع في نظر العرف. (منه قدس سره).

*) *قد يجاب عن ذلك بأن أخبار [.] معرضاً عنها، لأنّه لم يفت بمضمونها [..] إلّا أنه نقل عن واحد و[.] ويشترط عدم الإعراض عن شمول الرواية كما يشترط عدم الإعراض عن دلالتها.*

أقول: لا يخفى أنهم يعملون بها؛ غايته يؤولون تلك الأخبار لأجل قوة المقام في نظرهم،

المتعارضين، فلابدّ من التأمل؛ فتأمل.

[تعيين الأماكن الأربعة]

وأما الكلام في تعيين تلك الأماكن، فنقول:

[الأقوال في الحرمين]

أما الحرمان، ففيهما أقوال ثلاثة: خصوص المسجدين، وسور البلد الّتي عبارة عن مكّة والمدينة، والحرمان وإن يصر زائداً على السور ـ كما نسب إلى الشيخ ـ. وتعيين الحق على الرجوع بالروايات.

ولكن لما يكن وضع تلك المكتوبة للتفصيل، فلذا نبيّن الأخبار على طريق الإجمال، **فنقول**: أما الأخبار الدالّة على أنها الحرم، مع أنها قليل ويحتمل بذاتها أن يكون المراد هو مكّة والمدينة، كما ادعي استعماله فيهما أنه ورد عنهم عليهم السلام أعني بالحرمين مكّة والمدينة. فبعد ذلك لا مجال للأخذ بإطلاق الحرمين.

[الكلام في المسجدين]

وأمّا الكلام في أن المراد خصوص المسجدين أم لا، **فنقول**: لا يخفى أنّه لا يجوز التمسك بما دلّ من الأخبار على وجوب القصر في مكّة والمدينة على أنّ المراد هو السور للبلد، وإن قلنا بعد ذلك: إنا نحمله على أنّه من باب ذكر أحد أفراد الواجب التخييري؛ لأنه مع قطع النظر عن دليل آخر يحتمل أن يكون مورد التخيير

ومثل ذلك لا يضرّ، لا بسند الرواية ولا بدلالتها، وإلا يشكل الأمر في كثير من الموارد، كما في عدم تنجس البئر وأمثاله.

مع أنّه يوجب [.] إلى تقليد [.] في كيفية استنباطه. ولا وجه له؛ فتأمل. (منه قدس سره).

خصوص المسجدين.

ولذا قال: يوجب القصر في مكّة والمدينة، فلابدّ من التأمل في خصوص أخبار التخيير والإتمام.

فنقول: ورد في الأخبار الكثيرة التخيير أو وجوب الإتمام في مكّة والمدينة وفي خبرين يسأل الراوي عن المسجدين، فيجيب بالتخيير أو الإتمام.

وهذا، وإن يوهم أن محل الإشكال عند الراوي خصوص المسجدين؛ إلّا أنه لا دليل على اعتبار توهم الراوي، مع أنّه محتمل احتمالاً واضحاً / ٢ ـ ٢٧٥ / أنه كان محل حاجته خصوص المسجدين وأخبار أخر يقول فيها الإمام عليه السلام[1]: «**إنه يخيّر أو يتمّ في المسجدين**».

وهذا لا يدل أيضاً على عدم التخيير والإتمام في الخارج عن المسجدين إلّا يتوهّم أنه عليه السلام بصدد بيان انحصار الأماكن الّتي يجب الإتمام أو تخيير فيهما.

وفيه: أنه لو كان كذلك، لوجب ذكر جميع ما كان القصر فيها غير واجب، مع أنّه في أكثر تلك النصوص أو جميعها لم يذكر الحائر وفي بعضها لم يذكر مسجد الكوفة أيضاً.

هذا، مع أنّه لو كان فيها ظهور في الجملة لا يعارض مع الإطلاقات الكثيرة.

وقد يتمسك لوجوب القصر في غير المسجدين بالأصل.

وفيه: أنه على فرض تماميته لا يعارض الدليل*.

---

١) وسائل الشيعة ٥٣٢/٨، باب تخيير المسافر في مكّة والمدينة والكوفة والحائر مع عدم نية الإقامة، ح ٢٨ والرواية هي: «أسأله عليه السلام عن الصلاة في المسجدين أقصر أم أتم؟ فكتب عليه السلام إليّ: أي ذلك فعلت فلا بأس».

*) ***وفيه أنه مع قطع النظر عن أخبار التخيير يكون مقتضى الجمع أيضاً هو التخيير لأن الرجوع إلى السند بالطرح أو التخيير بعد فقد الجمع العرفي المقبول في نظر العرف؛ فتدبّر. (منه قدس سره).***

[تفسير المواطن الأربعة في الروايات]

ثمّ لا يخفى أنّ من الروايات قوله عليه السلام: «**تتم الصلاة في أربعة مواطن في المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وآله ومسجد الكوفة وحرم الحسين عليه السلام**[1]».

فإن هذه الرواية مفادها أنه يفسّر المواطن الأربعة بالمسجد الحرام.. اه.ونقل رواية أخرى أنه يفسّر المواطن الأربعة بمكّة والمدينة.. اه.

ثمّ لا يخفى أنّ غير الأخبار الّتي يفسّر المواطن الأربعة إذا قال فيها «تمّم في المسجد»، فلا ينافي وجوب التمام في خارجه أيضاً؛ لأنّه لم يكن إلّا بصدد بيان المسجد بخلاف تلك الأخبار الّتي يفسّر المواطن الأربعة فيها.

ولذا يقال: إنّ الأخبار المفسّرة للمواطن الأربعة معارضة؛ لأنّه في بعضها يقول: المسجدين، وفي بعضها يقول: المدينة ومكّة، ويجوز استعمال المسجد في المدينة ومكّة؛ لأنّه ركن أعظمه. وقد ذكرنا مراراً أن استعمال الجزء في الكل وكذا غيره من علايق المجازات، ليس لها شرايط خاصة، كانتفاء الكل بسبب انتفاء الجزء. وإنما /٢٧٦/ المدار على الإستيناس العرفي، وهو موجود فيما نحن فيه، ويجوز استعماله في المدينة ومكّة أيضاً في المسجد، ولا مرجح في البين، فلابدّ من التوقف.

وقد يقال: إنه بعد ما لم نتمكن من استنتاجه في مقام الدلالة نرجع[2] إلى المرجحات السندية.

وأن الأخبار لما كثر بالاتمام في مكّة والمدينة، فيحصل الظن فيه. والمدار عند الترجيح على الظن.

أقول: لا يخفى أنه لو سلّمنا ظهور تلك الأخبار أنها بصدد ذكر تمام المواطن الّتي يجب القصر فيها، نقول: إنّ في أحد الخبرين يأمر بالتمام في المواطن الّتي

---

١) الكافي ٥٨٦/٤ و٥٨٧، أبواب الزيارات، باب بدون عنوان، ح ٢ و٥.

٢) في المخطوطة: فنرجح.

هي المسجدين.

وفي الخبر الآخر[١] يقول بالتمام في المواطن الّتي هي مكّة والمدينة.

فنقول: إنّ الخبر الأوّل يدلّ على عدم التمام في غير المسجدين حتى نفس مكّة والمدينة، والثاني يدلّ بمنطوقه على وجوب التمام في مكّة والمدينة.

فنقول: إنّ مفهوم الخبر الأول عام شامل للمكة والمدينة ولغيرهما، فنخصّص عمومه بمنطوق الخبر الثاني؛ فتأمل.

وثانياً أن الظن كما يرجح السند، يرجع الدلالة أيضاً؛ فافهم.

[الأحوط في المسجدين وغيرهما]

ثمّ لا يخفى أن الأحوط هو القصر في غير المسجدين.

ثمّ بناءً على تعيين التخيير في خصوص المسجدين، أو بناءً على أحوطيته يأتي الكلام في تعيين المسجد.

فنقول: فيه أقوال أو احتمالات ثلاثة. فقد يقال: إنه يكون داخلاً في هذا الحكم كل ما يصدق عليه مسجد النبي ﷺ ولو فرضنا ازدياده في زماننا أيضاً.

والشاهد على ذلك أنه لو كان المدار على خصوص ما كان مسجداً في زمن النبي ﷺ، فلابدّ أن لا يدخل تحت هذا الحكم مازاد في مسجد النبي ﷺ في زمان الثاني، مع أنّه غصب الدور وأدخلها في المسجد.

وكذا ما دخل في المسجد الحرام في زمن م ع و ى ه ل ع ن ت[٢] /٢٧٧/ وأدخله هو فيه.

وقد يقال: إنه في مكّة يكون المدار على ما عيّنه إبراهيم عليه السلام، فلو زاد قبل زمان

---

١) وسائل الشيعة ٥٢٥/٨، باب تخيير المسافر في مكّة والمدينة والكوفة والحائر مع عدم نية الإقامة، ح ٤ و٥.

٢) معاوية لعنه الله.

نبيّنا ﷺ أيضاً لم يكن أيضاً داخلاً في هذا الحكم. وكذا المدار في مسجد النبي[ﷺ] على ما عيّنه رسول الله ﷺ.

وقد يقال: إنّ المدار على ما كان داخلاً في المسجد في زمان صدور الرواية إن لم يكن حدّه الأول[١] معلوماً عند الناس، وذلك لأنّه لو كان المدار على ما كان مسجداً أولاً، لما يجوز تعليق الحكم على المسجد مع صدقه على أكثر مما كان مسجداً.

وأمّا التعدي عما كان مسجداً في زمن صدور الرواية، لأنّه لم يكن بأيدينا معيار قطعي نقول لأجله بأمثال ذلك مما ليس له وجه إلّا الإستحسان.

ولكن لا يخفى أن الأحوط هو القول الثاني.

وأمّا مسجد الكوفة، فقد صرّح الشيخ في التهذيب[٢] والإستبصار[٣] وقال الأردبيلي[٤] أيضاً، بل نسب إلى المحقق وبعض آخر أيضاً أن التخيير ثابت في تمام الكوفة. وظاهر بعضهم دخول النجف الأشرف فيه. وبعض الآخر ساكتون عن ذلك.

والأخبار أيضاً في بعضها يعبّر بحرم مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام، ثمّ يعبّر الحرم بالكوفة، وفي بعضها يقول بالكوفة، وبعضها يقول في المسجد، إلّا أن الأصحاب أعرضوا عما سوى المسجد.

فلا يجوز الإستدلال بها؛ لأنّ الإعراض كما يوهن أصل الرواية، يوهن إطلاقها.

---

١) في المخطوطة: الأولى.

٢) تهذيب الأحكام ٤٣٢/٥، باب من الزيارات في فقه الحج، ذيل ح ١٤٦.

٣) الإستبصار ٣٣٦/٢، باب أنه يستحب اتمام الصلاة في حرم الكوفة والحائر على ساكنيهما السلام، ذيل ح ٦.

٤) مجمع الفائدة ٤٢٥/٣ ـ ٤٢٦.

[تعيين المسجدين والحائر]

ثمّ إن هنا نزاعاً آخر في أن المسجد كان في زمن آدم ونوح أزيد من ذلك كثيراً، بل في زمن مولانا أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ كان أزيد من ذلك، فهل يقتصر على المسجد الموجود الآن، أم لا؟

قد يقال: إنه لابدّ أن يقال بالتخيير فيما كان مسجداً في زمن صدور الرواية، وهو زمن الصادق عليه السلام.

أقول: لا بأس بذلك، إلّا أن يثبت أنه في زمن الصادق عليه السلام وإن لم يكن بعض الأماكن داخلاً في سور المسجد، إلّا أنه يعدّ عند الصادق[عليه السلام] أنه من المسجد. وقد ورد أنه يرجعه مولانا وصاحبنا ـ عجّل الله تعالى فرجه ـ بعد ظهوره إلى الأصل الأول[1] /٢٧٨/ كما في مكّة والمدينة.

وأمّا الحائر، فكلمات العلماء كالأخبار مختلفة:

فبعضها يقول: إنّ التخيير في البلد، والبلد مشكّك لا يضرّه الزيادة والنقصان؛ لأنّ كلّها تسمّى ببلد الحسين.

واستدلّ الشهيد[2] ـ كما مرّ ـ لذلك بأن بعض الأخبار يدلّ على أنّ محل التخيير هو الحرم، وهو إما فرسخ من الجوانب، أو أربعة فراسخ من الجوانب، أو خمسة من الجوانب.

وعلى كل حال، يكون البلد داخلاً أعرضوا عما سوى البلد. وليس إعراض بالنسبة إلى البلد.

وأورد عليه أن الأصحاب كما أعرضوا عن المقدار الزائد عن البلد، أعرضوا عن مقدار البلد أيضاً.

---

١) في المخطوطة: الأولى.

٢) الدروس ١١/٢.

وبعضهم يقول في الصحن. وهو تحكم.

وبعضهم بالرواق. وهو أيضاً تحكم.

وبعضهم بالروضة. وهو أيضاً تحكم.

وبعضهم يقول بما تحت القبّة الشريفة.

وبعضهم يقولون بما بين الشهداء سوى العباس عليه السلام.

وبعضهم يقولون بالحائر.

[معنى الحائر اللغوي]

ثمّ اختلفوا في المراد من الحائر، فبعضهم يقولون: إنه الأرض المنخفض حول الحرم، وهو يشمل تلّ الزينبية.

ولا يخفى أن الأستاد قال: إنّ محل الخيام لم يكن في الموضع الّذي يكون الآن مشهوراً عند العوام وبنوا عمارة. والظاهر أنه قال: إنها فوق الرأس.

وبعضهم[1] قال: إنّ الحائر هو الصحن الّذي كان في الزمن الأوّل، وهذا الصحن الموجود الآن زائد عليه في غير طرف القبلة.

أما في طرف اليمين والشمال، فنقل أنه زادوها في هذه الأزمنة، وأمّا عكس القبلة ففي الزمن السابق، نقل بعض العلماء عن بعض أهل البلد.

وبالجملة قال الأستاد: إنّ محل التخيير هو الصحن الشريف، لأنّ الأصحاب [فهموا] عن الروايات زائداً عن هذا المقدار، وهذا المقدار يكون عليه الشهرة، بل الإجماع نقلوا فيه أيضاً؛ بل ظاهر كلماتهم أن المراد بالحائر هذا المقدار.

أقول: هنا محل تأمل، ولم يكن عندي كتاب أرجع إليه ويكفيني.

ولا يخفى أنّه في كثير من الروايات قال بالتخيير في الحائر، وهو في اللغة

---

١) الحدائق الناضرة ٤٦٤/١١.

/ ٢٧٩ / الأرض المنخفض الّذي يحار فيه الماء أو حار فيه الماء[١].

ولا يخفى أنّه ادعي أنه يفهم من الروايات الواردة في المزار أن المعنى اللغوي ليس مقصوداً.

أما لو كان معناه «حار الماء فيه» فواضح؛ لأنّه إنما صار كذلك في زمان المتوكل، مع أنّ الروايات صدرت قبله. وأمّا لو كان «يحار فيه الماء»؛ لأنّه نقول: إنّ الظاهر من الروايات أن الحائر الّذي يدعى عند بابه ويدعى فيه ويؤذن عنده لأجل الدخول ويتمّ الصلاة فيه، إنما هو باب القبر الشريف ولم يلحظ فيه وصف الإنخفاض وعدمه، كما لا يخفى على المتتبع في الأخبار، بل لم يفهم أحد من العلماء المعنى اللغوي بحيث دار الحكم مدار الإنخفاض.

ثمّ الظاهر من الروايات أن الحكم يدور مدار العنوان بحيث كلّما صار سور المشهد يدور الحكم معه، لا البقعة المخصوصة في الزمن السابق؛ لأنّ الظاهر من إذن الدخول وغير ذلك من الوظايف على العنوان، لا ما كان كذلك في الزمان السابق.

وادعى الأستاذ أن الظاهر من الروايات أنها سور الصحن الشريف.

وأنا أقول: لابدّ من التأمل في الأخبار الواردة في الباب وباب المزار ـ إن شاء الله تعالى ـ.

[و]لا يخفى أنّه لو قلنا: إن المدار على الأرض المنخفض الّذي حار فيه الماء، فمن بعض الأطراف يزيد على الصحن، إلّا أنه بناءً على ذلك لو زاد الصحن عن الأرض المنخفض، لا يشمله، بخلاف المعيار الأول.

---

١) هذه حصيلة ما ذكره أعلام اللغة في المعاجم، فقد قال في الصحاح ٦٤٠/٢، مادة «حير»: الحائر: مجتمع الماء؛ وفي معجم مقاييس اللغة ١٢٣/٢، مادة «حير»: الحائر: الموضع يتحير فيه الماء؛ وفي كتاب العين ٢٨٩/٣، مادة «حير»: الحائر: حوض يسيب إليه مسيل الماء في الأمصار؛ وفي القاموس المحيط ١٦/٢ مادة «حير»: الحائر: مجتمع الماء، وحوض يسيب إليه مسيل ماء الأمطار.

ثمّ لا يخفى أنّه يمكن أن يستدلّ لكلّ من ذين العنوانين بوجهين:

الأوّل: أن هذا المقدار يستفاد من النصوص الواردة في الزيارات والأدعية الموظفة والدعاء عند القبر وأمثال ذلك، وقد عرفت أنه لابدّ من مراجعة النصوص.

الثاني: أنّ بعض النصوص يدلّ على التخيير في الحرم. وقد أعرض الأصحاب عن / ٢٨٠ / الزائد عن هذا المقدار ولم يعرضوا عن هذا المقدار، فنأخذ به.

أقول: لا يخفى أنّه بعد ما لم يأخذوا ما هو ظاهرها، فلا وجه للأخذ بشيء يشمل نفس المعنى له، بعد ما لم يكن له ظهور فيه بالخصوص أصلاً.

ولا يخفى أنه بعد ما لم يكن المناط بأيدينا، فالإحتياط أحسن، بعد ما كان القصر قطعي الجواز.

[و] نسب إلى السيد المرتضى وابن الجنيد أنه يخيّر في جميع مشاهد الأئمّه عليهم السلام.

وتوقف العلامة[1] لذلك؛ لأن إفتاء السيد بذلك مع بنائه على عدم العمل بالقطعيات يكشف من وجود دليل معتبر في البين.

وقد استدل أيضاً بما في بعض الروايات من الإشعار بالعلة بقوله عليه السلام: «**وقد عرفت فضل الحرمين**»[2].

وقد استدل أيضاً بما ورد في الرضوي من الإتمام في المشاهد.

وأورد على الجميع:

أما على قول السيد وابن الجنيد، بأن مجرد قولهما لا يكون حجة علينا لو لم يصل مدرك قولهم إلينا، ولا وجه لتوقف العلامة لذلك بعد ما كان إطلاقات القصر بأيدينا.

---

١) تذكرة الفقهاء ٣٦٧/٤.

٢) وسائل الشيعة ٥٢٥/٨، باب تخيير المسافر في مكّة والمدينة والكوفة والحائر مع عدم نية الاقامة، ح ٤.

وأمّا الرضوي، فلو كان حجة، فيرد عليه أنه لم يعمل على طبقه المشهور مع أنّه يدل على الإتمام في غير مشاهد الأئمّة، مع أنّه لم يقل بذلك أحد.

وأمّا قوله عليه السلام «**وقد عرفت فضل الحرمين**»، **ففيه**: أنه وإن كان مشعراً بالعلية، إلّا أنه ليس بحجة.

سلّمنا، لكن ليس حجة بعد عدم فهم المشهور من ذلك علّية، كما لا يخفى.

هنا فـروع

[التخيير في إفطار الصوم في تلك المواطن]

الأوّل: أنه هل يخيّر في إفطار الصوم أيضاً، كما يخير في إتمام الصلاة مطلقاً أو يجب له الإفطار مطلقاً، أو فيما لو اختار القصر؟ وجوه.

واستدل لوجوب الإفطار مطلقاً بوجوه:

الأوّل: أنّ الآية[1] دلت على أنكم لو كنتم في السفر، فلا تصوموا، بل صوموا عدة من أيام أخر، ونحن نشك في تقييده، فنأخذ بإطلاقه.

الثاني: أنه سئل في بعض الروايات عن الصلاة والصوم معاً، فأجاب عن خصوص الصلاة بـ«**أتمّها**»[2] وهذا مشعر بأنّ الصوم باقٍ بحاله.

نعم، في بعض النسخ «**أتمّهما**»، فيعلم أن /٢٨١/ حكمهما واحد، والإتمام أطلق على الصوم في غير تلك الرواية، فلا مانع في ذلك.

ومما يؤيد تلك النسخة انطباق الجواب مع السؤال لو كان الضمير تثبته، إلّا أنه قال الأستاذ: إن النسخ المصححة المعتبرة يقول: **أتمها** بضمير المفرد. واحتمال الإشتباه في غير المصححة قريب.

وتمسكوا لجواز الإفطار أيضاً برواية دلت على أنّ «**كلّما صلح القصر، صلح الإفطار**».

---

١) البقرة: ١٨٤ وهي: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ وآية: ١٨٥.

٢) وسائل الشيعة ٥٢٩/٨، باب تخيير المسافر في مكّة والمدينة والكوفة والحائر مع عدم نية الإقامة، ح ١٧.

وأجيب عنه بأن الظاهر من الرواية أن كل مورد تعين القصر، يتعين الإفطار، وليس ناظراً إلى موارد التخيير.

[سقوط النافلة في المواضع المذكورة]

الثاني: أنه هل تسقط النافلة في تلك المواضع مطلقاً، أو إذا اختار القصر، أو لا تسقط أصلاً؟ قد تمسك لعدم السقوط بالأمر بإكثار الصلاة في مكّة والمدينة.

وأورد عليهما أنه لا ملازمة بين حسن إكثار الصلاة فيهما وجواز فعل النافلة المرتبة.

وأيضاً قيل: إن القدر المتيقن من تقييد إطلاقات ما دلّ على النوافل في غير تلك المواطن، فنأخذ بالإطلاق فيها.

أقول: لو كان ما يدل على سقوط النافلة في السفر أيضاً مطلقاً، فيكون مقدماً على إطلاقات نفس النوافل، لأنها بمنزلة المقيِّد لهما.

[هل يجب قصد التعيين في المواطن الأربعة؟]

ثمّ إنّ هنا فائدة، وهي أنه بعد ما قلنا بالتخيير في المواطن الأربعة، فهل يجب قصد التعيين أم لا؟ قال الأستاذ: إن المعيار في لزوم قصد التعيين أنه إذا صار الأمر متعدّداً ـ نظير الجمعة والظهر ـ فيلزم التعيين لحصول الطمأنينة، وإلّا فإن كان الأمر واحداً وكان التخيير بين مصاديقه، فلا يجب التعيين، سواء كانت المصاديق متحدةً في الحقيقة، كما إذا مرّ بنوع وكان التخيير بين أفراده، نظير الأمر بصلاة الظهر، مع أنّه مخيّر في إتيان الفرد الّذي هو أوّل الوقت، أو آخره، أو فرد الّذي في السوق، أو في الدار، إلى غير ذلك، أو مختلفاً في الحقيقة، كما إذا أمر بجنس كصلاة الظهر / ٢٨٢ / وكان التخيير بين أنواعه كالقصر والإتمام؛ لأنّه إنما يلزم قصد تعيين الأمر والأمر يعين بدون قصد القصر والإتمام.

ونسب إلى الشهيد ظاهراً أنه قال بلزوم التعيين؛ لأنّه ثبت شغل الذمة ولا يحصل الفراق اليقيني إلّا بذلك.

وأورد عليه:

أما أولاً: فإنا لا نشكّ لما سبق.

وثانياً: أنه نقول: كل شيء شككنا في شرطيته أو جزئيته على قسمين؛ لأنّه إما نعلم أنه لم يبيّنه النبي صلى الله عليه وآله ولا الوصي عليه السلام وإنّما نشك في كونه شرطاً في الواقع. فحينئذٍ نقول: إنه لابدّ من السكوت هنا وعدم التعرض لإتيانه لقوله عليه السلام «**أسكتوا عما سكت الله تعالى**»[1]، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّه لم يصل في أمر النية إلينا من الشارع شيء، لا قصد التعيين وعدمه ولا قصد الوجوب وندبه إلى غير ذلك. ولو بيّنه الشارع لوصل إلينا بحد التواتر لعموم البلوى بها، فنعلم أنه ما بيّن الشارع ذلك.

وأما لو نشك في أنه بيّنه الشارع واختفي أو لم يبيّنه أصلاً، فحينئذٍ يدور الأمر بين جريان البراءة أو الإشتغال.

[جريان أصل البراءة أو عدمه في المقام]

ولو فرضنا كون قصد التعيين من هذا القبيل، **فنقول**: لا يخفى أنّه لا تجري أصالة البراءة هنا، لأنا نعلم بأنا مكلّفون بما كلّفوا به أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وأصحاب النبي صلى الله عليه وآله مكلّفون بنوع صلّى النبي صلى الله عليه وآله لقوله صلى الله عليه وآله: «**صلّوا كما رأيتموني أُصلّي**»[2]، فمع علمنا بذلك العنوان لا يجري في حقّنا أصالة البراءة، بل لابدّ من تعيين تكليفهم.

ثمّ إجراؤه في حقّنا بأن نقول: إنّ الأصل عدم كونهم مكلّفين بهذا، فثبت أنهم

---

١) عوالي اللئالي ١٦٧/٣، باب الحج، ح ٦١.

٢) عوالي اللئالي ١٩٨/١، الفصل التاسع في ذكر أحاديث تتضمن شيئاً من أبواب الفقه، ح ٨.

غير مكلّفين بهذا. وإذا ثبت أنهم غير مكلّفين، فيثبت في حقّنا أيضاً بأننا غير مكلّفين بهذا.

أقول: لا يخفى أنّه إذا كان الفردان مختلفين في الحقيقة كالقصر والإتمام، فحينئذٍ نشكّ في اعتبار التعيين، يعني تعيين أحد النوعين، وإن لم نشك في عدم اعتبار قصد الفرد إذا كانت الأفراد متّحدة الحقيقة.

وإذا صرنا شاكّين، فنقول: /٢٨٣/ إنه وإن نعلم أن الشارع لم يبيّن ذلك، لأنّ ذلك كيفية طريق الإمتثال وليست النية وقصد التعيين جزء المطلوب أو شرطه لما بيّنّاه مراراً في مكتوباتنا من استحالة ذلك في أن يصير ذلك متعلقاً للأمر الأوّل.

نعم، ذلك داخل في كيفية الإطاعة، وذلك بيد العقل*.

ولو شك في مورد أنه تحصل الإطاعة بدونه أم لا، فيلتزم بإتيانه في بعض الموارد ولا تجري البراءة، ولو قلنا بجريان البراءة في الشك في الأجزاء والشرايط.

وتفصيل ذلك كلّه كتبناه في تعليقاتي على الرسائل في أول مسألة العلم الإجمالي، فعليك بالرجوع والتأمّل.

وأمّا ما قال من عدم جريان أصل البراءة في حقّنا، لأنا لابدّ من إحراز ما كلّفوا به أصحاب النبي صلى الله عليه وآله، ففيه:

أولاً: أنا لا نعلم بكوننا مكلّفين بجميع ما كلّف به أصحاب النبي صلى الله عليه وآله بخصوصياتها، لأنا نعلم أنهم عالمون ونحن جاهلون. ولعلّ ذلك يوجب التفاوت في الخصوصيات، وأدلّة الإشتراك لا يثبت إلّا في الجملة، فنشك في أننا مكلّفين،

---

*) *ولذا نقول بحكم العقل بلزوم التعيين إذا كان الأمر متعدداً، مع أنّه نعلم بعدم بيان الشارع هنا أيضاً.*

فكما يقضي بذلك لأجل حكم العقل، فتارة نشكّ أيضاً.

ولكن التحقيق أن نقول: إن ما يلزم بحكم العقل في أوامر جميع الناس [.]قصد التعيين، فيجب إتيانه وإلّا يكون داخلاً تحت قوله عليه السلام «أسكتوا عما سكت الله تعالى عنه». (منه قدس سره).

وإن كان أصحاب النبي ﷺ مكلّفين، فنجري البراءة.

وثانياً: أنه أي مانع في جريان البراءة في حقّنا ولو كان منشأ الشك شكّنا في كون أصحاب النبي ﷺ مكلفين بعد عدم التمكن من إحراز كونهم مكلّفين، أم لا.

فنقول: أدلة البراءة تجري هنا أيضاً. وأمّا ما قال من أصالة عدم كون أصحاب النبي ﷺ مكلّفين، فيرد عليه أنه أصل مثبت؛ لأنّه:

تارة يترتب على ذاك الأصل أنهم ما كانوا مكلّفين بهذا ويلزمه عقلاً أن المكلّف به غير هذا.

وتارة يترتب على رفع التكليف عنهم انه إذا ثبت كونهم غير مكلّفين، فيثبت كوننا غير مكلّفين لقضية الإشتراك، فيكون ذاك الأصل مثبتاً مرتين.

نعم، قد يقال: إنا لا نسلّم بطلان هذا الأصل المثبت، وإنما الأصل المثبت الّذي ينكره العلماء هو أن يترتب أثر /٢٨٤/ وجودي لم يكن في السابق موجوداً، كإثبات اللحية، فلن يستصحب بقاؤه إلى زمان يوجد له اللحية على فرض وجوده.

وأمّا إذا ترتّبت عليه الآثار الّتي كانت معه سابقاً ـ كما في ما نحن فيه ـ، فلا بأس فيه؛ لأنّ عدم التكليف لنا ولأصحاب النبي ﷺ كانا مقارنين لعدم تكليفهم بالجزء أو الشرط.

[هل يجوز الرجوع عمّا عيّنه أم لا؟]

ثمّ إنّه بعد ما علم عدم لزوم التعيين، فلو عيّن، فهل يجوز له الرجوع عما عيّنه أم لا؟

أقول: هذا الكلام يأتي بناءً على القول بلزوم التعيين من باب قاعدة الإشتغال أيضاً، كما سيتّضح.

فنقول: إنّ له الرجوع لأجل استصحاب التخيير، بناءً على حجيته مع الشك في قدح العارض، وهو قصد التعيين.

نعم، لو شككنا في لزوم قصد التعيين من أوّل الأمر، فيصير الإستصحاب هنا مع الشك في المقتضي؛ لأنّه لا نعلم أن مقدار التخيير قبل الدخول في الصلاة، أم لا.

وبناءً على عدم لزوم قصد التعيين، فيجري استصحاب عدم كون قصد التعيين معيناً، بل نقول بذلك بناءً على لزوم قصد التعيين أيضاً.

ويجوز التمسك بإطلاق «صلّ الظهر» مثلاً أيضاً، بل قال الأستاد: هذا هو العمدة.

ولا يخفى أنّه لو صح عدم لزوم قصد التعيين، فلا مانع من التمسك بالإطلاق ولا الإستصحاب، وإلّا فلا؛ فافهم.

ثمّ لو فرضنا أنه يجوز الرجوع وقصد التمام ودخل في الثالثة، فهل يجوز له الرجوع أم لا؟

فنقول: أما لو دخل في الركوع من الركعة الثالثة، فلا يمكن الرجوع؛ لأنّه يصير موجباً لزيادة الركوع. وأمّا قبله، فالظاهر عدم جواز الرجوع أيضاً لما دل على أنّ الزيادة في الصلاة مبطلة، بناءً على أن نقول: إنّ الزيادة غير مختصة بالركن وتشمل مطلق الزيادة العمدية، ولقاعدة* الإشتغال.

ثمّ بناءً على أن لا يكون التعيين موجباً للتعين، فإذا عيّن القصر، ولكن تمّ سهواً، فهل يجزي أم لا؟

قال بعض: لا يجزي؛ لأنّه لم يصلّ قصراً ولا تماماً؛ أمّا /٢٨٥/ قصراً فلأنه أخّر التسليم عن وقته وزاد في الصلاة بالأركان. وأمّا تماماً، فلأنه بالنسبة إلى الركعتين الأخيرتين ليس له نية، لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

أما تفصيلاً فواضح.

---

*) *بناءً على أن نقول بأصالة الإشتغال في الشك في المادة (؟) وهو غير مسلم؛ فتأمّل. (منه قدس سره).*

وأمّا إجمالاً، فلأن المفروض أنه ناوٍ للركعتين.

وأورد عليه:

أما أولاً، فلأنه لايضرّ تأخير التسليم.

وثانياً نقول: إنا نختار أنه يقع التمام؛ لأنّ المفروض أن قصد التعيين ليس معيّناً، فإذا صار قصد التعيين لغواً، فنقول: لا يضرّ قصد أحد المصاديق مع أنّه آتٍ بمصداق غيره، بعد أنه لم يكن القصد معيناً لذلك المصداق.

أقول: نحن أيضاً نعترف بأن قصد أحد المصاديق لا يعيّنه، إلّا أن كلامنا في أن المصداق المأتي به لم يأت به مع شرائطها؛ لأنّه بالنسبة إلى الركعتين الأخيرتين غير ناوٍ.

لا يقال: إنه ناوٍ لإتيان الظهر، وهذا يكفي.

لأنا نقول: الإشكال في أنه إذا نوى الظهر، ثمّ قصد الخلاف بأن قصد في أثنائها أو أولها إن لم يأت بالركعتين الأخيرتين، فهذا يوجب لخلوّ الركعتين الأخيرتين عن النية، وتعيين القصر فيما نحن فيه مثل ذلك.

[هل يعيَّن القصر لو لم يبق إلّا مقدار أربع ركعات؟]

ثمّ هنا مسألة أخرى وهو أنه إذا لم يبق في تلك المواطن من الوقت إلّا مقدار أربع ركعات، فهل يعيّن القصر أم لا؟ وجهان، بل هنا وجوه:

الأوّل: أنه يصلي الظهر قصراً لضيق الوقت، ثمّ يتخير في العصر؛ لأنّ من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت، مع أنّ هذا الشخص أدرك ركعتين.

وأورد عليه: أن هذا وقت الإضطراري، والمفروض أنه قادر على الوقت الإختياري بإتيان العصر أيضاً قصراً.

الثاني: أنه يجوز أن يصليَ الظهر تماماً، ثمّ يأتي بالعصر قضاءً، لأنّ مقدار أربع ركعات من آخر الوقت /٢٨٦/ مختص بالظهر.

وفيه: أن ذاك الإختصاص في الحضر، ولذا في غير تلك المواطن في السفر يأتي بكليهما[1] أداءً إذا لم يبق من الوقت مقدار أربع ركعات.

الثالث: أن يأتي بكليهما قصراً، لأنّه قادر على إتيانهما أداءً، فيجب أن يأتي أداءً بأي نوع كان، لما دل على عدم جواز تأخير الصلاة، حتى يصير قضاءً.

أقول: الأولى أن يقال: لما دل على الإقتصار على أقل الواجب في ضيق الوقت؛ لأنه يشمل ما نحن [فيه] بطريق أولى.

هنا مسألة أخرى، وهو أنه قال بعدم جواز الإتمام لمن كان عليه القضاء؛ لأنّه يصير من باب إتيان الفريضة في وقت النافلة.

وفيه: أن هذه ليست نافلة وإنما هو أحد أفراد الواجب.

نعم، من* يقول بأن من كان عليه القضاء، فيجب عليه الإقتصار في غير صلاة القضاء على قدر الضرورة يلزمه أن يقول هنا كذلك، إلّا أنه من أين يلزم بذلك، وكيف يمكن أن يقال بعدم جواز قراءة السور الطوال وترك الأذان والإقامة إلى غير ذلك على من عليه القضاء؟

[لو تمّ عامداً مَنْ عليه القصر]

فرع آخر، وهو أنه لو علم المكلف بأن الواجب عليه القصر في السفر ومع ذلك تمّ عامداً، فصلاته باطلة للأصل؛ لأنّه مشرّع ومعاند لله، ولا يمكن مع ذلك قصد القربة منه أيضاً، وللإجماعات المستفيضة والأخبار المستفيضة، أو لأخبار الزيادة.

أقول: بل لم يأت بالمأمور به حتى يحتمل الصحة في حقّه، ولو فرضنا أنه نوى قصراً ولما تمّ التشهد لم يسلّم وقام وصلّى بعده الركعتين.

---

١) في المخطوطة: بكلاهما.

*) سيد مرتضى. (منه قدس سره).

فنسب إلى صاحب المدارك[1] ظاهراً أنه قال: إن لازم قول من يقول باستحباب التسليم أن يقول هنا بالصحة؛ لأنّه تمّ صلاته صحيحاً، والمفروض أن التسليم ليس بواجب، مع أنّه أتى بتمام صلاته على غير وجه التشريع.

وأخبار الزيادة ليست شاملة لما نحن فيه؛ /٢٨٧/ لأنّ الركعتين الأخيرتين بمنزلة عمل خارج عن الصلاة.

وما دل على بطلان صلاة أتمّها في السفر*، تكون إطلاقاته منصرفة عما نحن فيه، وكذا الإجماعات المنقولة لا تشمل ما نحن فيه.

نعم، يكون هنا مانع آخر، وهو أن قصد ضمّ الركعتين يوجب عدم الخروج من الصلاة بعد التشهد، والحق أن نبني المسألة على هذا، لا على القول باستحباب التسليم، فإن القائلين باستحباب التسليم بين من يقول بخروجه من الصلاة بالتسليم، ومن يقول: يخرج بسبب قصد الخروج، ومن يقول: يخرج بالتشهد بشرط عدم قصد عدم الخروج، ومن يقول: يخرج بالتشهد مطلقاً.

---

١) مدارك الأحكام ٤/٤٧١.

*) *الظاهر أو المتيقّن من الأخبار وجوب الإعادة في صورة كان من قصده الإتمام من أوّل الصلاة، فصلّى تماماً، فحينئذٍ لو قلنا بأنه يستفاد من هذه الأخبار إما وجوبية السلام وأنه جزء، أو أن الخروج عن الصلاة يحتاج إلى قصد الخروج إما بالسلام أو إتيان مبطل أو مجرد قصد الخروج، أو أن الخروج عن الصلاة يحتاج إلى عدم قصد عدم الخروج، فحينئذٍ نقول: إن الإلتزام بشيء من ذلك في صورة لم يكن من قصده الإتمام أولاً، بل طرء هذا القصد له في وسط الصلاة، لا وجه له، لخروج ذلك عن مورد الأخبار.*

فهنا لابدّ أن يبنى القول بالبطلان على ما يستفاد من القواعد الخارجية من دعوى شمول أخبار «من زاد في صلوته»..إلخ ولو على القول بعدم جزئية التسليم، أو أن كونه جزءً ندبياً كافٍ في هذا الصدق، أو أن الزيادة في الصلاة صادقة بمجرد عدم قصد الخروج من الصلاة وإتيان ركعة مثلاً بقصد الجزئية، وإن كانت هذه الدعوى الأخيرة محل الإشكال، إلى غير ذلك مما يمكن أن يقال بحسب القواعد، مع الغمض عن الأخبار الدالّة على أنّ المسافر لو تمّ عمداً، يعيد، الّتي من الواضح أنها لا تشمل صورة كان من قصده الإتمام من أوّل الصلاة. (منه قدس سره).

ولازم هذا القول الأخير هو الصحة، إلّا أنه ليس معلوماً أن يكون قائلاً لهذا القول، فلم يكن هذا لازم القول باستحباب التسليم، كما لا يخفى.

[الشك في كون المسافة المعلومة ثمانية فراسخ]

ثمّ لا يخفى أنّه لو شك أن المسافة المعلومة تكون ثمانية فراسخ أم لا، فهنا لابدّ له من التمام. فإن تمّ، ثمّ صار عالماً بكونها بمقدار الثمانية أو أزيد، فهنا وجوه وأقوال:

الأوّل: أن نقول بوجوب القضاء والإعادة لأجل أن مقدار ثمانية فراسخ يكون شرطاً واقعياً للقصر وعدمه بكونه شرطاً واقعياً للتمام، نظير اشتراط الصلاة بالطهارة، فإذا انكشف عدم الطهارة، فلابدّ من الإعادة والقضاء. وكذا فيما نحن فيه بعد انكشاف المسافة يصير التمام مثل أن يكون بلا وضوء.

غايته أن الجهل صار سبباً لجواز الإقدام، نظير أن استصحاب الطهارة يوجب جواز الإقدام على الصلاة*.

الثاني: عدم وجوب القضاء والإعادة؛ لأنّ اشتراط التمام بعدم المسافة إنما كان من الشرايط /٢٨٨/ العلمية، والشرايط العلمية ليست شرطاً في صورة الجهل.

وهذا معنى الشرايط العلمية، مع أنّ الأمر الظاهري مقتضٍ للإجزاء**.

الوجه الثالث***: أن نقول بلزوم الإعادة بدون القضاء.

---

*) *ثمانية فراسخ شرط وجوب القصر، والطهارة شرط وجود الصلاة، فليسا من باب واحد. نعم، في المقام يكون الشك في أن شرط تعلق الوجوب بالقصر هو قصد مسافة تكون ثمانية فراسخ أو أن الشرط هو قصد ما يعلم كونها ثمانية فراسخ. (منه قدس سره).*

**) *يعني أنه بعد وضع الألفاظ للمعاني الواقعية، لا المعلومة، نمنع ثبوت الإطلاق لما دلّ على ثبوت الحكم. فهذا الموضوع بحيث يدلّ على ثبوت الحكم له في تمام حالاته، مثل صورة اعتقد السفر أنه ليس بسفر. (منه قدس سره).*

***) *لا يخفى أن القولين الأولين كانا بصدد تعيين [.] وهذا القول إنما هو مقتضى الأصول العملية.*

ووجه ذلك أنا نقول: إنه لو علمنا كون الشرط علمياً أو واقعياً، فالحق كما بيّن في الوجهين الأولين إلّا أنا نقول: إنا لا نعلم بشيء من الطرفين.

إن قلت: إنه لابدّ من حمل الألفاظ على المعاني الواقعية؛ ففي مثل قوله عليه السلام «**من سافر قصر**»[1] لابدّ أن يقال: إنّ من سافر في الواقع يقصر، فيكون شرطاً واقعياً.

قلت: هنا خصوصية لا يمكن لأجلها الجزم بذلك، لو لم ندّع ظهورها في خلاف ذلك؛ لأنّ هذا الكلام متوجّه إلى من يعلم السفر؛ فافهم.

وأمّا الأمر الظاهري، فقد عرفت في الوجه الأوّل ما فيه؛ لأنّه ليس هنا أمر وإنما الإستصحاب يوجب جواز الإقدام. ولذا لو كشف عدم الأمر واقعاً ـ كما في الصلاة بلا طهارة ـ، فلابدّ من الإعادة والقضاء.

وحينئذٍ فالتفصيل بين الإعادة والقضاء؛ لأنه بالنسبة إلى الإعادة لما كان بالأمر الأوّل وهو شاكّ في براءة ذمته عنه بعد القطع بالإشتغال، فلابدّ من تحصيل العلم بالفراغ.

وأمّا القضاء، فلما كان متوقفاً على صدق الفوات ويكون بأمر جديد أيضاً، مع أنّ كليهما في محل الشك والتردد كما عرفت، لأنا لا نعلم أن الشرط واقعي أو علمي؛ فافهم.

[لو أتمّ الجاهل بالحكم]

هذا كلّه في الجاهل بالموضوع. وأمّا الجاهل بالحكم لو [أ]تمّ، كما لو علم أنه يقدر المسافة؛ إلّا أنّه لا يعلم أن حكم المسافر هو القصر، فالمشهور على عدم الإعادة.

(منه قدس سره).

١) الكافي ١٢٩/٤، باب من لا يجب له الإفطار والتقصير في السفر ومن يجب له ذلك، ح ٣.

/ ٢٨٩ / وقد ادعي الإجماع على عدم القضاء والإعادة.

وقد ادعي الإجماع على وجوب الإعادة دون القضاء ـ وسيأتي الكلام في ذلك بعد ذلك ـ، وقد ادعي الإجماع على عدم الإعادة أيضاً.

ومما يظهر منه وجود الإجماع على مدعى المشهور تقرير كلام السيد[1] في جواب الرسيّ وفي جواب أخيه الرضي ﷺ من أن الإجماع واقع على أنّ من صلّى صلاة لا يعلم أحكامها، فهي غير مجزية، والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها، فلا تكون مجزية.

فأجاب السيد بجواز تغيير الحكم الشرعي بسبب الجهل، وإن كان الجاهل غير معذور.

وحاصل الجواب أنه كما يكون الأخبار عامةً وخاصةً، كذا يكون في الإجماعات أيضاً عامّ وخاصّ؛ لأنّه تارة يكون الإجماع على القاعدة ويخصّص بعض أفرادها بإجماع آخر.

وإرجاع جوابه إلى ذلك بأن نقول: إنّ الإجماعين معلومان عندهما، وإنما الشبهة نشأت من امتناع ذلك، فأجاب السيد بعدم الإمتناع.

أقول: وفيه: أنه على هذا يكون الجواب ما ذكر في رفع الإمتناع، لا ما يلزمه من تخصيص الإجماع بالإجماع، لأنّ ذلك كان معلوماً.

والحق أن يقال: إنّ جواب السيد يرجع إلى أنه لا منافاة بين الإجماعين أصلاً، لأنّ الإجماع قام على عدم معذورية الجاهل مطلقاً.

ونحن نقول بذلك حتى في هذا المورد؛ لأنّه نقول: يكون مكلفاً فعلاً بالقصر ويعاقب على تركه، ولا ينافيه الإجماع على عدم لزوم القضاء، لأنّه لعلّ الجهل مع إتيانه بالتمام يصير سبباً لعدم التمكن من إدراك المصلحة للصلاة القصرية لإدراك معظم مصلحتها، كما حررناه في أوّل حجية القطع، وقد ذكر ذاك الإحتمال في

---

١) رسائل المرتضى ٣٨٣/٢.

شرح الإرشاد.

ولا مانع من عدم كونه مكلفاً بالمأتي /٢٩٠/ بها عند العقل، وقد احتمله في الرسائل في شرايط أصل البراءة.

ثمّ لا يخفى أنه أورد على السيد بأن مراده مما ذكر أنه غير معذور إن كان هو الجاهل المقصّر، فلا دليل على عدم لزوم الإعادة والقضاء عليه؛ لأنّه زاد في صلاته عمداً.

وإن كان المراد هو الجاهل القاصر، فلا شاهد* على عدم معذوريته بعد حكم العقل والنقل على عدم العقاب عليه، ولا تجب عليه الإعادة ولا القضاء، لصحيحة زرارة وابن مسلم لأبي جعفر عليه السلام: «**رجل صلّى في السفر أربعاً، أيعيد أم لا؟**

قال: إن كان قرأت عليه آية التقصير وفسّرت له، فصلّى أربعاً أعاد وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها، فلا إعادة»[1].

ووجه عدم شموله للمقصّر أنه لو قرأ آية التقصير شخصاً لم يكن قوله حجة لي، إما لفسقه وإما لكونه من العوام، يصدق عليّ أني فسّر لي أنه التقصير، مع أني غير عالم بحكم القصر وإنما أنا ملتفت بعد ذلك لأن أسأل، وليس الجاهل المقصر إلّا هذا، والجاهل القاصر من لا يكون ملتفتاً أنه فرق بين السفر والحضر في الصلاة.

[الكلام في الجاهل القاصر]

ثمّ إنّه قد عرفت أن مقتضى الأخبار وجوب الإعادة والقضاء على الجاهل المقصّر، دون القاصر.

[و]قد يدعى أن مقتضى كلمات العلماء أيضاً ذلك، بل المخالف غير معلوم لي، إلا أن الحق أن مقتضى كلمات الأصحاب عدم الفرق.

---

*) *وسيأتي ما فيه. (منه قدس سره).*

١) من لا يحضره الفقيه ١/٤٣٤ ـ ٤٣٥، باب الصلاة في السفر، ح ١.

ومما يفهم منه عدم الفرق، كلام السيد المرتضى.

وبعض كلمات أخر، مقتضاه ثبوت هذا الحكم في الجاهل المقصّر، لأنّ السيد يعترف بعدم المعذورية، وهذا في الجاهل المقصّر.

[الكلام في وجوب الإعادة دون القضاء]

/ ١ ـ ٢٩٠/ ثمّ إنّ هنا كلاماً آخر وهو أنه نقل عن بعض أنه قال بوجوب الإعادة، دون القضاء، للإجماع.

وأورد على هذا الإجماع أن الإجماع على خلاف مضمونه، لأنّ الظاهر منهم عدم الفرق بين الإعادة والقضاء في كل مورد يكون الجاهل معذوراً.

وقد يستدل لذلك القول بصحيحة عيص بن القاسم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**سألته عليه السلام عن رجل صلّى وهو مسافر فأتم الصلاة. قال: إن كان في وقت فليعد، وإن كان الوقت قد مضى فلا**»[1].

وجه الإستدلال أن السؤال محتمل للجاهل والناسي، إلاّ أنّ ترك الإستفصال في الجواب يكون دليلاً على عموم الحكم.

وأورد على ذلك: **أولاً**: أن الظاهر من السؤال هو الناسي؛ لأنّ الجاهل بالحكم قليل، ولا يجوز أن يحمل السؤال على الفرد النادر، لأنّ كل من يدخل في الإسلام بأدني زمان يطّلع على أنّ حكم المسافر هو القصر.

أقول: سلّمنا كون الجاهل بخصوص القصر للمسافر قليلاً، إلّا أنّه تارة يكون عالماً بوجه دون وجه، كمن يعلم أن حكم المسافر هو القصر؛ إلّا أنّه لا يعلم أنه ثبتت خصوصية لكثير السفر، أو أن السير أربعاً يوجب القصر أم لا، أو أن حكم المواطن الأربعة كيف، وهكذا إلى غير ذلك من الخصوصيات والفروع الكثيرة التي يكون أكثر المتدينين جاهلين فيها بحيث تصير كثرتها أضعافاً بالنسبة إلى الناسي؛

---

١) الكافي ٤٣٥/٣، باب من يريد السفر أو يقدم من سفر متى يجب عليه التقصير أو التمام، ح ٦.

فافهم.

وثانياً: لو تمّت دلالتها، نقول بإعراض الأصحاب عنها بحيث صار ضرب المثل أن الجاهل بالحكم في القصر والتمام والجهر والإخفات يكون معذوراً[١]، مع أنّ الحق ـ كما قيل ـ عدم الفرق في الجهر والإخفات بين الإعادة / ٢ ـ ٢٩٠ / والقضاء.

أقول: لابدّ لي من التأمل في تحقق الإعراض، وإلّا فقد عرفت عدم الإشكال في دلالته، وأيضاً تمسك له بصحيحة الحلبي: قال: «**قلت لأبي عبدالله عليه السلام: صلّيت الظهر أربع ركعات وأنا في سفر. قال: أعد**»[٢].

أقول: لا يخفى أنّ هذه الرواية ظاهر[ة] في صورة النسيان؛ إذ لو حملت على الجاهل يكون بعيداً؛ لأنّ الحلبي من أجلة الأصحاب، فكيف لا يعلم حكم القصر؟!

هذا، مع أن السؤال ليس عن الخصوصيات حتّى يدعى إمكان جهل مثل الحلبي بها.

هذا، مع أن صحيحة أبي بصير صريحة في الفرق بين الإعادة والقضاء في الناسي، فلعل ذلك يوهن الرواية الأولى، ولو قلنا بعدم ورود ما أوردنا عليه سابقاً.

[إشكال في الإتفاق على عدم الإعادة والقضاء]

ثمّ اعلم أنّك عرفت أن ظاهر المشهور تسلّم عدم وجوب الإعادة والقضاء هنا على الجاهل المقصّر.

ومن هنا ينشأ إشكال، وحاصله: أنّهم اتفقوا على أنّ الجاهل إذا كان مقصراً لا يكون معذوراً، بل يعاقب عليه.

وفيما نحن فيه اتفقوا على عدم الإعادة والقضاء.

---

١) في المخطوطة: يكونان معذورين.

٢) تهذيب الأحكام ١٤/٢، باب فرض الصلاة في السفر، ح ٧.

وجه الإشكال أن العقاب لو كان لأجل أنه يكون مكلفاً بالقصر، فيورد عليه أنه لِمَ لا يعيد ولا يقضي قصراً ولِمَ أجزأ التمام، مع أنّه غير مأمور به عن المأمور به وهو القصر، وإن فرضنا أنه يكون مكلفاً بخصوص التمام، فلم يعاقب عليه، وإن كان مكلفاً بهما، فمع انه خلاف المتفق عليه، فيه أنه لِمَ لا يكون عليه الإعادة والقضاء؟

وأجابوا عن ذلك الإشكال بأجوبة:

الأول: أنّهم اعترفوا بورود الإشكال لو كان العقاب على الواقع المتروك، إلّا أنّهم قالوا: إنا نقول: إنّ العقاب على ترك التعلم، وحينئذٍ فنقول: إنّ القصر في حال الجهل /٢٩١/ لم يكن مكلفاً به، والتكليف إنما هو بخصوص التمام، فلا مانع في البين.

الثاني: أن نقول: إنّه لا عقاب في البين، وما قالوا من ثبوت العقاب من المشهورات التي لا أصل له وذلك الإشتباه نشأ من اشتباه في مقدمات المطلب.

وتوضيح ذلك أن الشارع أمر أمراً نفسياً بصلاة الظهر، وصلاة الظهر كانت لها أفراد، فأمر ثانياً بأمر آخر بإتيان صلاة الظهر في ضمن أحد أفراده، فالأمر الثاني لا يكون أصلياً، بل يكون غيرياً، وخصوصيات أفراد المأمور به لا يعاقب عليها*.

الثالث: أن نقول أيضاً بعدم العقاب، إلاّ أنّه نقول بذلك لأجل أن نقول: إنّه أتى

---

*) *أقول: فيه: أن الخصوصية إذا أمر بها بأمر على حدة، يستحق العقاب على تركه، بل في مقدمة الواجب لو قلنا: إنه مأمور به بغير أمر ذي المقدمة، فنقول: إنه يستحق العقاب على تركهما، أعني المقدمة وذيها، مع أنّ مقتضى ما ذكرت عدم الإعادة والقضاء [ ]بإتيان التمام [ ]عالماً بأن حكمه القصر.*

وعلى هذا، فالأمر بناءً على هذا [ ]أنه أمر تارة [ ]الظهر وأمر ثانياً بإتيان [ ]أعني القصر، هذا [ ]بغير هذا الفرد في صورة الجهل، فقد سقط تكليفه بصلاة الظهر، فلا يمكنه امتثال الأمر الثاني [ ]، فيعاقب عليه لكونه مقصراً في تركه. فعدم إجزاء القصر في صورة العلم إنما هو لأن الإطاعة قرنت بالمعصية وهو ترك الأمر الثاني، فلا يمكنه التقرّب؛ فتأمل. (منه قدس سره).

بصلاة القصر؛ غايته أنه وقع فيه زيادة. وقصد التعيين ليس معيناً، والزيادة هنا غير مبطلة إما مطلقاً أو لأجل دليل خاص، أعني الإجماع والأخبار*.

الرابع: أنه مكلف بالقصر في الواقع؛ يعني أن عموم قوله عليه السلام «**من سافر قصر**» يكون شاملاً له، وهو يكون أحد مصاديقه كسائر الأحكام الواقعية، إلّا أنه لا يتوجه إليه خطاب فعلاً بالقصر، لقبح توجه الخطاب الفعلي إليه.

ومع ذلك يعاقب على ترك الواقع الذي ليس عليه تكليف فعلي به، لكونه مقصّراً.

إن قلت: إنّ ظاهر المشهور ليس أن الخطاب الفعلي متوجه إليه وإنما يقولون بثبوت العقاب عليه، ومرادهم على نحو ما ذكرناه؛ /٢٩٢/ فافهم.

والخامس: أن نقول بالترتب بأن نقول: إنه يكون مكلفاً بالواقع، أعني القصر. وعلى فرض المعصية يكون تكليفه التمام.

وأورد على ذلك بأن الترتب غير متصور.

أقول: لو سلّمنا بطلان الترتب في الواجبين المتضادين اللذين يكون أحدهما أهمّ من الآخر يمكن أن نقول بعدم البطلان فيما نحن فيه لأجل عدم التفاته إلى الأمر بالأهمّ، فلابدّ من المراجعة.

ولا يخفى أن إرادة المتضادّين بالنسبة إلى المخلوق في التكوينيات لا مانع منها إذا كان على سبيل الترتب، كما إذا أراد الإنسان في أول الظهر أن يأكل البطيخ

---

*) *هذا، مع أنه لو فرضنا ثبوت العقاب [ ] أنه على فرض عدم التقصير كان حكمه أن الزيادة [.] في حقه، فيعاقب زيد في صلاته متعمداً، فيعاقب في صورة التقصير [.] أيضاً.*

أقول: فيه:

أولاً: أنه فرضنا عدم ثبوت العقاب، فلا يحتاج إلى توجيه [..] نقول: إن فرضه التمام [ ] فعل [ ].

وثانياً: أن ثبوت العقاب مع عدم التكليف في الواقع لا معنى له إلا أن العقاب يكون [.] ترك التعلم وأنه يصدق إصلاح العقاب على الواقع. (منه قدس سره).

وعلى فرض عدم التمكن منه يريد أكل الخيار[1]، فيريد في آنٍ واحد للمتضادين.

أقول: فيه: أنه من أول الأمر لم يكن من قصده إلّا إرادة أحدهما، وأما حين الإشتغال بأكل الخيار، فلا يريد البطيخ؛ لأنّه في صورة حصول المانع قد عرفت* أنه لا يسع العلم بالنفع إرادة.

وأما الإرادة التكليفية فتارة بسبب عصيان الأهم يرفع المولى يده عن الأهمّ ويريد من المكلف شيئاً آخر.

فهذا لا مانع منه أصلاً، وإنما الإشكال في حالة لو أراد غير الأهمّ على تقدير عصيان الأهمّ، وفي تلك الحالة يريد منه الأهمّ أيضاً، فحينئذٍ نقول: إن العلم بصلاح كل واحد الذي هو ذات الإرادة، لا مانع منه أصلاً، والأمر بكل واحد بنفسه أيضاً لا مانع منه، وبسبب الأمر يعنون العلم بالصلاح بعنوان الإرادة.

فلا مانع من تعلق الإرادة الفعلية بكليهما بنفسهما، وإنما الإشكال في أنّه لما /٢٩٣/ يكون المكلف عاجزاً عن الإمتثال، فتكون الإرادة الفعلية لكليهما قبيحة.

ولكن فيه: أنه لا نسلم كون المكلف عاجزاً عن الإمتثال، لأنّ له أن يمتثل فعل الأهمّ، فلا يكون عاصياً، والأمر بذلك العاجز الذي في كل آنٍ يكون قادراً على أن يمتثل نوعاً لا يكون عليه شيء أصلاً، وإنما يعصي علانية، لا دليل لنا على بطلان ذلك الأمر.

ولا يخفى أنّه فرق بين مسألتنا وبين مسألة من توسط أرضاً مغصوبة؛ إذ لا يقدر على الإمتثال هنا أصلاً**.

---

١) كذا.

*) ***بيّناه في محله. (منه قدس سره).***

) ***وأورد عليه أنه لو كان وجه الإحالة هو التكليف بما لا يطاق، فالأمر كما ذكرت، إلّا أنّ وجه الإحالة ليس ذلك، بل وجه الإحالة أن الإرادة إنما تصير فعلية إذا اشتغل بمقدماته، كما لو كان المراد فعل الغير [.]، فتلك الأمر تكون مقدمة لتحصيل المراد وإنما يعنون بعنوان الإرادة إذا كان الغرض منه ترتب المراد عليه لو قال إفعل [.] ان عصيت، [.....]. (منه قدس*

ثمّ لا يخفى أنّ ما قلنا من عدم وجوب الإعادة والقضاء على الجاهل يكون المراد هو الجاهل البسيط، قاصراً أو مقصراً.

وأما لو كان جاهلاً بخصوصيات السفر، فقصر في موضع التمام أو اعتقد أن حكم المسافر هو التخيير بين القصر والإتمام، فمقتضى القاعدة وجوب الإعادة والقضاء لأجل أدلة الزيادة في الصلاة أو عدم إتيان المأمور به.

ولا دليل على كون الزيادة في تلك الصورة مخصّصة من الأدلة الدالّة على أنّ الزيادة مبطلة، أو أنه لا دليل على إقامة غير المأمور به مقامه.

خلافاً للأردبيلي وبعض آخر، فقالوا بعدم الإعادة في الجميع لاشتراكهم في العلة ـ وهو الجهل ـ ولما يفهم من قوله عليه السلام أنه «**إذا فسّرت آية التقصير**[1]، **فلا إعادة**..» اه؛ لأنّ معنا «فسّرت» أن يبيّن له جميع موارد التقصير وجميع موارد التمام.

وأورد عليه بأنّه لا نسلم أن العلة هي الجهل، بل لعله بعض أقسام الجهل. وأما معنى «فسّرت له» أن يبيّن معنى الآية، ومعنى الآية لا يشتمل على جميع أحكام السفر، بل ذلك إنما يوجب الإلتفات حتّى يسأل عن حكم السفر وخصوصياته.

/ ٢٩٤ / نعم، قد يقال: إن الآية لما كانت دلالتها على تعيين القصر محتاجةً إلى بيان الشارع من أن المراد من قوله تعالى ﴿ **لا جناح**﴾ ليس هو التخيير بين القصر والإتمام ـ كما هو ظاهره ـ ولذلك قالوا به العامة المحرومون بسوء اختيارهم من أهل البيت عليهم السلام، فعلى هذا تدلّ تلك الرواية على أنّه لو لم تفسّر له الآية بأن ﴿ لا جناح..﴾ إنما هو للعزيمة، لا للرخصة، فلا إعادة عليه، لعدم تفسير الآية له بهذا المعنى. ومع ذلك لا تدل على أنّ الجاهل مطلقاً لا إعادة عليه.

ثمّ هذا كله لو أتمّ في موارد القصر.

سره).

١) النساء: ١٠١ والآية هي: ﴿ وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾.

وأما لو قصر في مورد التمام، فليس بمعذور، كما لو نوى إقامة عشرة أيام وقصر مع ذلك.

نعم، هنا رواية متروكة يعمل بها بعض المحدثين كما أنه رواية متروكة في امرأة صلّت المغرب اثنتين من أنّها «تمت صلوتها»، وأمثال ذلك لا يلتفت إليه.

وأما عبارات العلماء من أن الجاهل بالقصر والإتمام معذور، مرادهم أنه إذا تمّ في مورد القصر؛ فافهم.

[الكلام في الناسي]

وأما الكلام في الناسي، فمقتضى كلام المشهور أو الجميع هو الإعادة في الوقت وعدم القضاء في خارج الوقت، مع أنّك قد عرفت أن مقتضى القاعدة هو الإعادة والقضاء؛ لأنّه إما أن يكون التمام غير القصر من حيث الماهية، فهو آت بغير المأمور به، أو أنهما ليسا مختلفين بحيث الماهية، فحينئذٍ زاد في الصلاة، فلابدّ أيضاً من الإجازة والقضاء بمقتضى أدلة «من زاد في صلاته».

وقد يقال: إن مقتضى الأصل هو ما قاله المشهور؛ لأنا نشك أن فرضه في /٢٩٥/ حال النسيان هو القصر أو التمام، فالإعادة لما كانت بالأمر الأول وشك في براءة ذمّته بعد التيقّن بالإشتغال، فلابدّ من الإعادة لحصول التيقن بالبراءة.

وأما القضاء لما كان بأمر جديد، فنشك في أصل التكليف، فتجري أصالة البراءة عنه.

وأورد عليه أنه لا وجه للشك في بطلان التمام، بعد أن مقتضى أدلة «من زاد في صلاته» هو البطلان.

أقول: لو علمنا بأن في حال النسيان فرضه القصر، فأدلة الزيادة تدل على البطلان لو كانا متحدين ماهية، وإلّا فهو غير آت بالمأمور به أصلاً.

وأما لو شككنا في أنّ الناسي فرضه القصر أو التمام، فلا يتمّ شيء من

الوجهين، فإذا لم يكن الفوت محرزاً، فمقتضاه هو الإعادة دون القضاء. ووجه الشك إما هو تعارض الأدلة أو إجمالها، فتمّ الأصل، كما ذكره المشهور.

ثمّ إنه [هنا] إجماعات منقولة على أنّ الحكم هو الإعادة، دون القضاء.

وادعى ابن إدريس[1] الأخبار المتواترة على ذلك، فتكون مرسلةً في حقّنا، وفي الجملة من المسانيد موجودة فعلاً.

[كلام المحقق في المقام]

ثمّ إنّ هنا عبارة عن المحقق[2] من انه إذا قصّر اتفاقاً، وجب عليه الإعادة والقضاء. وقد يقال: إن الظاهر من هذه العبارة /٢٩٦/ مقتضى ما تقدم أن الجاهل بحكم القصر رأساً، لو تمّ، فليس عليه الإعادة ولا القضاء.

هذا إذا كان جاهلاً قاصراً، وأما المقصر ففي وجوب الإعادة والقضاء كلام، وفي ناسي الحكم المشهور أن عليه الإعادة دون القضاء.

وأما من علم ثبوت القصر في السفر في الجملة ولكن زعم وجوب الإتمام في موضع خاص يجب فيه القصر فأتمّ، يجب عليه الإعادة والقضاء.

وأما العالم بحكم القصر وموضوعه لو تمّ، يجب عليه الإعادة والقضاء.

وكذلك الجاهل بخصوص موضوع القصر لو تمّ في موضع يجب فيه القصر.

وأما ناسي خصوص موضوع القصر لو تمّ، ففي ذلك إشكال من أن حكمه حكم الجاهل بالموضوع أو أن حكمه حكم الجاهل بالحكم.

[مقتضى القاعدة في الإعادة والقضاء للجاهل والناسي]

وتوضيح حال هذه الفروع مبني على بيان ما هو مقتضى القاعدة في وجوب

---

١) انظر السرائر ٣٣٣/١.

٢) انظر المعتبر ٤٧٨/٢.

كل من الإعادة والقضاء.

ثمّ التعرض لبيان ما هو موجب لرفع اليد عن القاعدة في كل مورد يكون المقصود عدم جريان حكم القاعدة من جهة الإعادة والقضاء.

أما القاعدة الأولية فمن جهة الإعادة، لا ينبغي التأمل أن مقتضى القاعدة وجوب الإعادة في جميع الموارد التي يفعل الإتمام في موضع يجب القصر واقعاً بناءً على ما تقدم من أن مقتضى القاعدة بطلان القصرية إذا أتمها، إما لكون السلام جزءً فيوجب ذلك للزيادة في الصلاة، أو لغير ذلك ممّا تقدم شرحه.

وأما من جهة القضاء، فذكرنا الميزان في الموارد التي يكون مقتضى القاعدة فيها وجوب القضاء في رسالتي في مسألة القضاء، وهنا نتعرض لما هو نتيجة ما ذكرناه هناك.

فنقول: في صورة كان الواجب على المكلف أن يصلي في الوقت بوجه ولو الإضطرارية وتركها في الوقت عمداً، يجب عليه القضاء بمقتضى القاعدة. وكذلك لو كان الواجب المتروك في الوقت وجوبه شأنياً، لكن كان له قوة قريبة إلى الفعلية، كما لو تركها للنوم أو النسيان، دون مثل الجاهل بالحكم /٢٩٧/ رأساً، ممّا ليس للوجوب الفعلي في الوقت قوة قريبة إلى الفعلية.

نعم، في مورد قلنا هنا بوجوب القضاء بمقتضى القاعدة لو أتى المكلف في الوقت بالصلاة الناقصة من غير عمد واحتمل تدارك مصلحة الواقع من الثواب وغيره بما أتى به.

وذلك لاحتمال أن يكون الواجب عليه هو الناقص الذي فعله في خصوص الفرض الذي ترك فيه الواجب الأول، أو لأنّ ما أتى به كان على طبق الأمر الظاهري، ويحتمل تدارك الواقع به، فلا يجب عليه القضاء بمقتضى القاعدة؛ لأن فوت الصلاة والفريضة التي قلنا إنّه موضوع كوجوب القضاء يكون هنا مشكوكاً، وقلنا: إنه لا يحرزه الأصل أيضاً، والأصل براءة الذمة عن القضاء بعد أنه بفرض

جديد على ما رجّحناه في محله.

نعم، احتمال تدارك مصلحة الواقع المتروك لو كان موهوناً، فلا يمنع ذلك من وجوب القضاء عليه، كما أن كل مورد قلنا بأمارة معتبرة وبدليل اجتهادي عدم وجوب الإعادة في الوقت، **فنقول** هناك بعدم وجوب القضاء عليه أيضاً.

وكذلك لا نقول بوجوب القضاء بمقتضى القاعدة في صورة كان المقتضي للوجوب موجوداً، إلّا أن المانع موجباً لرفع حسن أصل التكليف، كما لو كان المانع من قبيل الحيض.

وإذا عرفت ما تقدم، نقول فيما لو تمّ الصلاة في موضع كان الواجب القصر: إن الجاهل بالحكم ـ يعني بحكم القصر ـ مقتضى الدليل المعتبر أنه لو أتمّ، فلا يجب عليه شيء من الإعادة والقضاء ـ كما تقدم ـ، إلاّ أنّ المتيقّن من ذلك الدليل ـ كما تقدم ـ هو الجاهل بحكم القصر رأساً مع فرض عدم التردّد كأن يكون غافلاً عن حكم القصر رأساً، كما لو لم يسمع حكم القصر رأساً، فتخيل أن الصلاة في تمام الموارد ليس الإتمام من غير فرق بين الحاضر والمسافر.

وعليه فالجاهل بحكم القصر في خصوص بعض الموارد لو أتمّ، تكون عليه الإعادة بمقتضى القاعدة.

وأما القضاء، فنقول: احتمال تعميم ما دل على عدم الإعادة والقضاء على الجاهل بالحكم لهذا الفرض يكون موجوداً. وتقدم أن القضاء فرض جديد لابدّ أن يقوم عليه دليل، وإلّا فمقتضى الأصل البراءة.

وعليه نقول: احتمال شمول /٢٩٨/ ما دل على عدم الإعادة والقضاء لهذا الفرض يصير منشأً لاحتمال أن يكون ما أتى به من الإتمام وافياً بمصالح ما تركه من القصر. وعليه تقدم أن الأصل لا يحرز الفوت الذي موضوع لوجوب القضاء أيضاً.

فمقتضى الأصل البراءة عنه.

ثمّ هذا التقريب لمنع وجوب القضاء فقط يجري في كل من الجاهل بموضوع القصر بعد العلم بنفس الحكم ومن الناسي للحكم أو الموضوع أيضاً، الّا أن يقال: إن الإحتمال في غير الأول بعيد.

وتقدم أن احتمال تدارك مصلحة الواقع إذا كان بعيداً، فلا يمنع ذلك من وجوب القضاء عليه فيما كان مقتضى القاعدة وجوب المتروك عليه في الوقت موجوداً.

وعلى ذلك من يقول بعدم وجوب القضاء في غير الفرض الأول، لا يتمّ كلامه بمقتضى القاعدة ويحتاج إلى دليل خاص.

فتلخص ممّا ذكرناه أن كل مورد يكون احتمال تدارك مصلحة الواجب الواقعي المتروك موهوناً في نظر العقلاء بمقتضى الأمارات القائمة عليه، يكون مقتضى القاعدة وجوب القضاء، بخلاف مورد يكون احتمال تدارك مصلحة بما أتى به غير موهون.

وعليه نقول: لو كان الجاهل بالحكم متردداً وشاكاً، لم يشمله دليل المعذورية قطعاً، فعليه الإعادة والقضاء.

وأما الجاهل الغافل، فيشمله من غير فرق بين القاصر والمقصّر، فلا تجب الإعادة والقضاء بمقتضى النص من غير حاجة إلى التمسك بالقاعدة.

نعم، لو كان الجهل بالحكم في الموارد الخاصة بعد العلم بالقصر في الجملة، فحينئذٍ لا ينبغي التأمل في أنّ شمول دليل المعذورية له غير معلوم.

ومنه يجب عليه الإعادة.

وأما القضاء، فيشكل الإلزام به، حيث إنّ شمول دليل المعذورية لهذا الفرض غير بعيد.

وأما ناسي الحكم، فلما يكون المشهور أن عليه الإعادة دون القضاء. ويدل على هذا التفصيل أخبار خاصة، فلا نحتاج إلى التمسك له بالقاعدة.

لكنّا نقول: على فرض عدم تمامية الأدلة الخاصة تكون الإعادة على طبق

القاعدة، وكذلك عدم وجوب القضاء بعد أن الشواهد من الشهرة والأخبار على أنّ مصلحة الواقع متداركة، ولو شرط خروج الوقت.

وأما الجاهل بخصوص الموضوع، فشمول دليل المعذورية له بعيد، فيكون مقتضى القاعدة وجوب الإعادة والقضاء. ولعل ناسي الموضوع كذلك.

وأما منع وجوب القضاء عليه، فمبني على تمامية شواهد يرفع البعد عن تدارك مصلحة الواقع المتروك على ميزان مشينا عليه ورجّحناه.

إن قلت: إنّ ما ذكرت لعدم وجوب القضاء /٢٩٩/ بمقتضى القاعدة في الموارد التي لم يكن احتمال تدارك مصلحة الواقع موهوناً يتمّ في كل مورد لم يقم دليل على وجوب القضاء في الموارد المشكوكة.

وعليه نقول في مطلق الموارد التي يتمّ المسافر في محل القصر قام الدليل على وجوب القضاء، وهو الأخبار الواردة في أنّ «**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**» كما تقدم أنا نقلنا التمسك بها لوجوب القضاء؛ لأنّ الإعادة الواردة في الأخبار أعم من القضاء؛ لأنه هو فعله ثانياً، ولو في خارج الوقت، بعد وضوح أن من أتمّ في موضع القصر يصدق عليه أنه زاد في صلاته، بل بعض أخبارها واردة في خصوص المسافر الذي تمّ صلاته.

قلت: **أولاً**: على التحقيق من أن القضاء بأمر جديد، نقول: يصح سلب الإعادة عن الفعل في آخر الوقت عن الفعل الذي كان مقيداً بكونه في الوقت.

وثانياً: الشك في شمول الإعادة للقضاء يكفينا، والمعروف من لفظ «الإعادة» إرادة ما لا يشمل القضاء، كما في الجواهر[1].

ومنه لم يتمسك في الجواهر لوجوب القضاء هنا بأخبار «**من زاد في صلاته**»..

إلخ.

---

١) جواهر الكلام ٣٤٧/١٤.

[مقتضى الأدلة الخاصة في الإعادة والقضاء]

ثمّ هذا كله فيما هو مقتضى القاعدة الأولية، وأما الكلام في الأدلة الخاصة الموجبة للخروج عن القاعدة الأولية:

فاولاً: لا يخفى أن البيان الذي ذكرناه في القاعدة الأولية يغنينا عن الحاجة إلى البسط في الأدلة الخاصة.

نعم، نتعرض لها في الجملة لبعض الفوائد.

وثانياً: لا يخفى عليك أولاً أن مسألة معذورية الجاهل بالحكم مجراها ما تقدم من أنه لو أتمّ في موضع القصر جهلاً، ولا تجري المعذورية في عكس المسألة، كما لو صلّى قصراً في موضعٍ يجب الإتمام، فإنّه لا ينبغي التأمّل في أنّه يجب عليه الإعادة والقضاء.

أما الإعادة، فلا إشكال في أنّه على طبق القاعدة هنا بجميع المسالك، وأما القضاء فلموهونية احتمال تدارك مصلحة ما فات بما فعله، كما سيوضح.

وتوضيح المقام: أن المشهور على عدم الصحة ووجوب الإعادة والقضاء. ولم ينقل الخلاف إلّا عن ابن سعيد[1].

وعن مجمع البرهان[2] نفي البعد عن الصحة، لإطلاق كلماتهم في معذورية الجاهل بالقصر والإتمام، ولصحيح منصور الوارد في بعض فروض المسألة، ولخبر ابن إسحاق الدالّ على عدم القضاء في امرأة صلّى المغرب في سفرها ركعتين.

وفيه: أن الإعراض مسقط للخبر عن الإعتبار أو مسقط لظاهره عن الإعتبار كما بيّنّاه كراراً.

ومجرد قول بعض نادر لا يخرج احتمال التدارك عن الموهونية في مقابل

---

١) الجامع للشرايع: ٩٣.

٢) مجمع البرهان ٣ ٤٢٩.

المشهور.

سيّما مع ورود الخبر المعتبر لولا الإعراض على خلاف المشهور قارّاً، يكون مقتضى القاعدة وجوب القضاء.



فهرس المطالب

(١) تقرير أبحاث الآخوند الخراساني
على كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ٧
أحكام المياه ١١
الاستدلال لعدم نجاسة الماء القليل الملاقي للنجاسة ١١
ردّ الاستدلال بالأصل ١٢
ردّ الاستدلال لأصل البراءة بالرواية ١٢
ردّ الاستدلال بالامتنان في آية الطهور ١٤
توضيح للعموم الأحوالي والأفرادي ١٤
الكلام في الإطلاقات والأخبار الخاصة ١٥
الكلام في الأخبار الخاصة ١٨
ثبوت الحكم لجميع المياه ٢٠
الفرق بين ماء والماء ٢٠
بيان مذهب السلطان في أن الألفاظ وضعت للطبايع والماهيات ٢١
الفرق بين مذهب المشهور ومذهب السلطان ٢٤
الحق مذهب السلطان ٢٥
المقام الثاني: في تعميم النجاسة ٢٧
تأسيس أصل في العمومات ٢٧
المقام الثالث: في كيفية التنجيس ٣٠
تنجّس ما دون الكرّ بملاقاة النجاسة ٣٠
النجاسة الشرعية والقذارة العرفية ٣١
تنجّس الجوامد ٣٢
الإيرادات على نجاسة الماء دون الكرّ ٣٢
بقاء اللون في المتنجس ٣٦
طرق تطهير الماء ٣٧
لا بيانَ لطرق تطهير الماء من الشارع ٣٨
بيان طرق التطهير ٣٨
الإجماع على أن الماء الواحد لا يصير حكمه مختلفاً ٣٨
الإشكال على الإجماع ٤٠
نظر العماني في المقام والرّد عليه ٤١

هل للعُلْوِيّة والدفعة مدخلية ٤٢
كلام جامع المقاصد ٤٣
اعتبار الإمتزاج في التطهير أو مجرّد الإتصال ٤٤
الكلام في قوله ٧ لأن له مادة ٤٥
عدم استهلاك أحد المتساويين للآخر ٥٠
مزج الماء بالمطر ٥١
اشتراط الإمتزاج بدون الإستهلاك ٥٢
خروج الماء المعتصم عن عنوانه ٥٣
انفعال الطهر بالتطهير ٥٣
تأثير سرعة النفوذ في الطهارة ٥٤
تعارض استصحاب الطهارة ٥٥
مذهب السيد والحلي والعماني في المقام ٥٦
سبق الكرية على الملاقاة ٥٧
توجيه كلام الشيخ ٦٠
ملاحظة الحدوث والتجدد في الفعل المضارع ٦١
قول المحقق في المقام ٦١
التحقيق في المقام ٦٣
تعارض الخبرين في خصوص القليل المتمم بالماء الطاهر ٦٣
مدى دلالة رواية السكوني ٦٤
تساقط الإستصحابين ٦٥
وجود المانع والمقتضي في المقام ٦٦
تعارض اقتضاء الملاقاة للتنجيس مع قوله خلق الله الماء طهوراً ٦٧
ما دلّ بعمومه على انفعال الماء ٦٨
الشك في الكثرة ٧٠
تغيّر العنوان ٧١
الشك في الشبهة المفهومية شرطاً أو شطراً ٧٢
اعتبار الظن النوعي ٧٣
الكلام في الشبهة المصداقية ٧٣
استصحاب القلة ٧٤
تبعية صاحب الحدائق ٧٥
تعارض أصل عدم القلة مع عدم الكثرة ٧٦
تنظير المقام بالتذكية ٧٦
تقوّي كلّ من السافل والعالي بالآخر وأدلتها ٧٧

الإستدلال بأخبار الحمام وأخبار القليل والكثير ٨٠
الأفراد النادرة ٨١
التعدد في الظرف ٨٢
كلام صاحب الجواهر في كون القضية طبيعية ٨٣
الموانع على قسمين ٨٥
ردّ صاحب المعالم في ادّعاء المعهودية ٨٥
الإستشهاد بالمرسل المشهور ٩٠
ادلّة القائلين بنجاسة الكر بملاقاة النجس وعدم النجاسة ٩٣
الكلام في وزن الكرّ ٩٧
مستند الحم على الرطل العراقي ٩٧
حمل الرواية على الرطل المدني ١٠٠
الكرية قيد الموضوع ١٠١
الكلام في العمق ١٠١
العرض بمعنى السعة أو غيرها ١٠٤
المعنى الذي ذكره الشهيد للرطل ١٠٥
المعنى الذي ذكره الشيخ للرطل ١٠٥
الكلام في روايات الرطل ١٠٦
الإختلاف في وزن الكر لاختلاف الروايات ١٠٧
الفرق بين التخيير في المقام وفي منزوحات البئر ١٠٩
القول بأن الكرّ سابقاً كان مكيالاً مخصوصاً ١١١
نتيجة المطاف ١١٢
تقرير الله سبحانه ١١٣
فهم العرف متّبع ١١٤
معنى البئر ١١٥
الآبار غير النابعة ١١٦
الكلام في البئر وأحكام ماء البئر ١١٧
ذهاب التغير ١١٨
اشتراط المادّة ١١٩
وهن الشهرة والإجماع ١٢٠
الدليل على نجاسة ماء البئر ١٢٠
اختلاف الأخبار الدالّة على وجوب النزح ١٢٢
الإيراد على صحيحة ابن أبي يعفور ١٢٤
أدلة انفعال القليل ١٢٥

انصراف الآبار إلى ماكان بقدر الكر ١٢٥
نزح الكلام في العمق ١٢٧
المعنى الحقيقي للوسعة ١٢٧
إعراض المشهور ١٢٧
ثبوت أحكام البئر للأقل من الكر ١٢٨
الكلام في ملاقي النجس ١٢٩
حمل أخبار البئر على الاستحباب ١٢٩
احتمال وجوب النزح ١٣١
اعتبار الإمتزاج في المطهّر ١٣٣
هل للبئر خصوصية ؟ ١٣٥
امتزاج ماء المطر بماء البئر ١٣٧
فـــــروع ـ تعدّد الأسباب والمسبّبات ١٣٩
نزاعان في تعدد الأسباب والمسبّبات ١٤٠
توضيح قاعدة السببية ١٤١
حمل الأسباب على المعرفات ١٤٢
ملاحظة المدرك والمحلّ ١٤٤
الماهية المطلقة أو مطلق الماهية ؟ ١٤٥
جواب الشيخ في المقام ١٤٦
كفاية الفعل الواحد لامتثال تكليفين ١٤٧
تعدّد الإمتثال ١٤٩
منع إحدى المقدّمتين ١٤٩
الوقوعان بأحد الإعتبارين ١٥٠
حكم الأبعاض بالنسبة إلى الجملة ١٥١
استصحاب الكلّي في المقام ١٥٢
نجاسة البئر بالنجاسات غير المنصوصة ١٥٦
جريان الإحتياط أو البراءة في التوصليات ١٥٧
الإستدلال بالبراءة ١٥٧
التراوح إذا تعذر نزح البئر ١٥٩
الجمع العرفي بين الأخبار أو إجراء أحكام التعارض ١٦٠
اختلاف الأخبار في وضعية البئر مع البالوعة ١٦٢
جريان قاعدة المقتضي والمانع في المقام ١٦٢
تزاحم الأسباب أو الجمع بين الأدلة ؟ ١٦٣
الجمع الدلالي ١٦٥

ذكر الضدّ لا يفيد النقيض ١٦٦
جريان الماء إلى القبلة ١٦٦
جدول صور البالوعة صلابةً ورخاوةً إذا وقعت في مختلف الجهات ١٦٩
قصد التشريع المحرّم ١٧٠
القرينة النوعية على الرخصة في الوضوء بالماء النجس ١٧٠
تقدّم الموضوع على الحكم في التشريع ١٧٢
الأمر بالإهراق ووجوب التيمم ١٧٣
كيف يمكن الوضوء الصحيح من الماء النجس ؟ ١٧٣
مخالفة المولى ١٧٥
رفع الحرمة بعدم شمول العقاب أو حكم العقل برفع المخالفة القطعية ١٧٨
التناقض بين الأحكام الظاهرية والواقعية ١٨٠
العلم الإجمالي مانع عن إذن الشارع ١٨٣
لا تناقض بين الحكم الظاهري والواقعي ١٨٣
الحكم بالجواز في الشبهة المحصورة حكم ظاهريّ ١٨٤
المشتبهان إما أن يكونا كرّين أو قليلين ١٨٧
استصحاب النجاسة سليم عن المعارض ١٨٨

(٢) تقرير أبحاث الآخوند ملا لطف الله
على كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ١٩١
الشك في فعل من أفعال الوضوء ١٩٥
توضيح الصحيحة والموثقة في المقام ١٩٥
الشك في المحل وبعد التجاوز عن المحل ١٩٦
تعارض المنطوق والمفهوم في قوله انما الشك ١٩٧
قول الشيخ في المقام ١٩٨
بيان قاعدتي الشك بعد الفراغ والشك بعد تجاوز المحل في المقام ١٩٩
عموم المفهوم في الموثّقة ٢٠١
عدم ثمرة لقاعدة الشك في المقام ٢٠١
الشك في التخصيص والتقييد ٢٠٢
التمسك بالإطلاق لإثبات المقتضي ٢٠٤
تناقض كلامي الشيخ في الشك ٢٠٤
نزاع مع الشيخ في مدلول الأخبار ٢٠٥
المعيار على الفراغ لا الدخول في الغير ٢٠٧
هل يترتب على وجود الشرط وجود مشروط آخر ؟ ٢٠٨

الأخبار على أربعة مضامين ٢٠٨
(٣) كتاب الزكاة
حاشية على شرايع الإسلام للمحقِّق الحلي ٢١١
معنى الزكاة واختلاف التعابير فيها ٢١٥
وجوب الزكاة بضرورة الدين و تواتر الأخبار والآيات ٢١٨
هل يجب حق مالي كالضغث والحفنة ؟ ٢١٨
الدليل على وجوب حق الحصاد ٢٢٠
القول في زكاة المال ٢٢٢
من تجب عليه الزكاة ٢٢٢
اشتراط البلوغ ٢٢٢
هل الزكاة حكم تكليفي أو وضعي ؟ ٢٢٣
الزكاة في أموال الصغار ٢٢٦
الزكاة في مال اليتيم ٢٢٨
عدم الفرق بين اليتيم والصغير ٢٢٩
اشتراط حلول الحول بعد البلوغ ٢٣٠
زكاة النقدين من المجنون والمغمى عليه ٢٣١
تعلق الزكاة بمال الطفل إذا اتجر به واختلاف الآراء فيه ٢٣٢
ملاحظة المصلحة في مال الطفل ٢٣٤
جواز التجارة لوكان الربح أزيد ٢٣٦
التجارة من مال الطفل بربح أنقص ٢٣٧
الفرق بين أن تكون الزكاة من مؤنة الطفل أو من مؤنة المال ٢٣٧
التكليف بالزكاة عبادة للولي أو الطفل ٢٣٨
لو أقرض الولي من الطفل واتجر لنفسه ٢٣٩
الكلام في ضمان الولي ٢٣٩
جواز التصرف بمصلحة الطفل وكون الولي أمين الطفل ٢٤٠
دلالة الأخبار على عدم ضمان الولي ٢٤٠
التجارة بمال الصبي ابتداءً أو على ذمته ٢٤٢
كلام صاحب الجواهر في استقراض الولي ٢٤٣
ملاحظة المصلحة دائماً ٢٤٣
مخالفة ابن ادريس في جواز الاستقراض مصلحةً ٢٤٤
لو لم يكن المستقرض ولياً أو ملياً ٢٤٤
توسعة في مسألة الاستقراض والمصلحة ٢٤٥
الشراء في الذمة ودفع مال الصغير ٢٤٨

مسألة اشتراء الكلي في الذمة ٢٤٩
توجيه صحة التعبد بصيرورة المعوض والربح للصغير ٢٥١
لو باع غير الولى مال الصبي بعد الإستقراض ٢٥٢
هل تجب إجازة تلك المعاملة على الولي؟ ٢٥٢
هل تجب الزكاة في هذه الصورة؟ ٢٥٣
هل يضمن المتجر لمال الزكاة؟ ٢٥٤
معاملة غير الولي على العين فضولياً ٢٥٤
تقرير آخر لتعلق الضمان على المستقرض ٢٥٥
ملاحظة الحلول ٢٥٦
التنظير بمسألة غصب العبد ٢٥٧
الأقوال في زكاة الغلّات والمواشي للطفل ٢٥٧

(٤) صلاة الإحتياط
تقرير أبحاث الآخوند ملا محمّدكاظم ـ سلّمه الله ـ ٢٦١
صلاة الإحتياط ٢٦٥
صور صلاة الإحتياط لأجل الشكوك و حكمها ٢٦٥
لو التفت إلى النقصان قبل الإتيان بالصلاة الجابرة ٢٦٦
لو التفت بالنقصان في أثناء الصلاة ٢٦٧
الإستدلال على بطلان الصلاة في هذا الوجه ٢٧٠
فرع ـ في البناء على الصحة لو تذكّر النقصان ٢٧٢
لو قلنا إن صلاة الإحتياط صلاة مستقلة ٢٧٣
صورة جمع الجزء الفائت مع صلاة الإحتياط ٢٧٤
الأصل في المسألة ٢٧٦

(٥) وجيزة في صلاة المسافر ٢٧٩
صلاة المسافر ٢٨٣
مقدار مسافة السفر ٢٨٣
المراد بمسيرة يوم ٢٨٤
هل يقدّر اليوم من أول طلوع الفجر؟ ٢٨٤
هل تستثنى الغيلولة من اليوم؟ ٢٨٥
التحقيق في مسيرة يوم ٢٨٥
الكلام في ثمانية فراسخ ٢٨٧
الشك في تحقق اليوم أو الفرسخ ٢٨٩

توضيح دليل الإنسداد ٢٩٠
العمل بالظنون الإطمينانية ٢٩٢
جريان بعض الأصول في المقام منسوباً إلى الشيخ ٢٩٣
بطلان جريان الأصول المنسوبة إلى الشيخ ٢٩٤
فروع ـ قصر الصبي والمجنون القاصدَيْنِ للمسافة ٢٩٨
الفرع الأول: نقل في الجواهر عن الروض انه قال بعدم القصر على الصبي . ٢٩٨
لو ذهب أربعة فراسخ ورجع أربعة من طريق آخر ٣٠٠
تعيين أول المسافة من حيث الأصول ٣٠١
تعيين أول المسافة اجتهاداً ٣٠٣
كلام المحقق الحلي في المقام ٣٠٤
المستند في المقام أخبار خمسة ٣٠٤
الأقوال في المسألة قريبة من عشرة والأخبار ثمانية ٣٠٥
الجمع بين الأخبار ٣٠٦
هل يلزم كون ثمانية فراسخ في يوم واحد؟ ٣٠٨
مسلك القائلين باشتراط كون الذهاب والإياب في يوم واحد ٣٠٩
شواهد القول بالتخيير بين القصر والإتمام ٣٠٩
الكلام في الشغل الفعلي ٣١١
إيراد صاحب الجواهر ٣١٣
فـــــروع ـ عدم الوصول إلى حد الترخص ودرك مقدار المسافة ٣١٦
لو كان للبلد طريقان ٣١٧
لو بنينا على عدم اشتراط الرجوع في يومه ٣١٧
لو قصد مسافة كان ذهابه ثلاثة ورجوعه ثمانية ٣١٨
اعتبار قصد المسافة ٣١٨
الدليل على اعتبار القصد من الآيات والروايات ٣٢٠
فـــروع ـ المدار على قصد مفهوم ثمانية فراسخ أو مصداقه؟ ٣٢٣
تحقق قصد المسافة عرفاً، وحكم صورة الشك والظن ٣٢٤
قصد المسافة الشخصية أو النوعية ٣٢٦
هل الإستمرار من الشرائط الواقعية؟ ٣٢٩
خبر إسحاق بن عمار ٣٢٩
تعارض الأخبار في وجوب الإعادة والقضاء ٣٣١
قواطع السفر ٣٣٤
المراد من الوطن الأصلي والشرعي والإتخاذي ٣٣٦
تحقق الوطن الإتخاذي ٣٣٧

الوطن الشرعي والعرفي ٣٣٩
المقايسة بين الوطن الشرعي والعرفي ٣٤٠
كيفية دلالة أخبار الباب على أقسام الوطن ٣٤٠
دلالة اللام على الملكية ٣٤١
المراد من الإستيطان ٣٤٣
النسبة بين قوله « سكنه » و« يقيم » ٣٥١
كفاية الاستيطان ستة أشهر لوجوب التمام ٣٥٢
من الشرايط أن يكون السفر سائغاً ولا يكون للصيد اللهوي ٣٥٣
الملاك في المرتكب لمقدمة الحرام ٣٥٤
عدم حدوث قبح في الأفعال في التجري بنفس الحرام ٣٥٥
فروع ـ لوكان في السفر مظنة الضرر من أوله إلى آخره ٣٥٨
لو بدا عن المعصية بعد ذهاب المسافة ٣٦٠
لو بدا عن الطاعة بعد ذهاب المسافة ٣٦١
لو بدا له المعصية ولم يذهب شيئاً ٣٦١
لو قصد المعصية ثم الطاعة ٣٦٢
لو بقي من السفر منضماً إلى الرجوع بقدر المسافة ٣٦٣
قصد المعصية موجب لقطع المسافة موضوعاً أو حكماً ٣٦٤
الاستدلال على وجوب القصر ٣٦٥
الصيد اللهوي و الصيد التجاري ٣٦٦
الاستدلال على وجوب القصر لوكان الصيد للتجارة ٣٦٧
من شروط القصر أن لا يكون شغله السفر ٣٧٠
الكثرة الشأنية أو الفعلية للسفر ٣٧٠
توضيح عبارة شارح اللمعة في كثرة السفر ٣٧١
كثرة السفر الشرعي الذي لا تعدّ في العرف كثرة ٣٧٦
فرعـان ـ هل يكفي مجرد الاقامة من دون نية ؟ ٣٧٧
إذا تردّد ثلاثين يوماً أو أزيد ٣٧٧
دليل المشهور للإتمام والصوم في هذا الفرع ٣٨٠
لو خرج المكاري بقصد الحج لا غير ٣٨١
مقتضى القاعدة في المكاري ٣٨١
هل يلزم أن يكون الشغل محيطاً بتمام السنة ؟ ٣٨٢
اشتداد الحركة على كثير السفر ٣٨٢
رفع حكم وجوب الإتمام في المكاري وشبهه ٣٨٤
دفع الإشكال عن الأخبار إجمالاً ٣٨٧

في اختصاص الحكم المذكور بالمكاري لا غير ٣٨٩

(٦) بعض أحكام السفر
تقرير أبحاث الشيخ محمد حسين الكاظميني الفقهية ٣٩١
أحكام السفر ٣٩٧
الكلام في أنه هل يجب القصر في المواطن الأربعة، أم لا؟ ٣٩٧
استدلال القائلين بالتخيير بين القصر والإتمام ٣٩٧
هل يقدّم القصر أو التمام؟ ٣٩٨
نصوص التخيير خاصة بالحرمين ٣٩٩
تعيين الأماكن الأربعة، والأقوال في الحرمين ٤٠١
الكلام في المسجدين ٤٠١
تفسير المواطن الأربعة في الروايات ٤٠٣
الأحوط في المسجدين وغيرهما ٤٠٤
تعيين المسجدين والحائر ٤٠٦
معنى الحائر اللغوي ٤٠٧
فـــروع ـ التخيير في إفطار الصوم في تلك المواطن ٤١١
سقوط النافلة في المواضع المذكورة ٤١٢
هل يجب قصد التعيين في المواطن الأربعة؟ ٤١٢
جريان أصل البراءة أو عدمه في المقام ٤١٣
هل يجوز الرجوع عمّا عيّنه أم لا؟ ٤١٥
هل يعيَّن القصر لو لم يبق إلّا مقدار أربع ركعات؟ ٤١٧
لو تمّ عامداً مَنْ عليه القصر ٤١٨
الشك في كون المسافة المعلومة ثمانية فراسخ ٤٢٠
لو أتمّ الجاهل بالحكم ٤٢١
الكلام في الجاهل القاصر ٤٢٣
الكلام في وجوب الإعادة دون القضاء ٤٢٤
إشكال في الإتفاق على عدم الإعادة والقضاء ٤٢٥
الكلام في الناسي ٤٣٠
كلام المحقق في المقام ٤٣١
مقتضى القاعدة في الإعادة والقضاء للجاهل والناسي ٤٣١
مقتضى الأدلة الخاصة في الإعادة والقضاء ٤٣٦
فهرس المطالب ٤٣٩